

Thure Erik Lund som politisk forfatter

*En lesning av Grøftetildragelsesmysteriet
basert på Jacques Rancières forståelse av
politikk*

Jarl Henning Hansen



Masteroppgave ved Institutt for litteratur, områdestudier
og europeiske språk ved Humanistisk fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2011

Thure Erik Lund som politisk forfatter

*En lesning av Grøftetildragelsesmysteriet
basert på Jacques Rancières forståelse av
politikk*

Jarl Henning Hansen

Masteroppgave ved Institutt for litteratur, områdestudier og
europeiske språk ved Humanistisk fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2011

© Jarl Henning Hansen

2011

Thure Erik Lund som politisk forfatter

Jarl Henning Hansen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Thure Erik Lund beskrives ofte som en samfunnskritisk forfatter. Ved å lese Lund i lys av den franske filosofen Jacques Rancières forståelse av politikk ønsker jeg å utvikle en politisk måte å forholde seg til det samfunnskritiske ved Lunds tekster på. Oppgaven er primært en lesning av romanen *Grøftetildragelsesmysteriet*, men andre bøker fra forfatterskapet vil bli trukket inn i argumentasjonen. Jeg undersøker først *Grøftetildragelsesmysteriet* med vekt på protagonisten Tomas Olsen Myrbråtens forståelse av seg selv og den verden han lever i. Denne forståelsen vil knyttes opp mot Rancières forståelse av politikk, og særlig begrepene distribusjonen av det sansbare, dissensus og politiet. Lesningene vil i stor grad kretse rundt det Myrbråtens kaller den nye kulturen, det norske, hans syn på seg selv som åndsmenneske og hans refleksjoner rundt sin herkomst. Deretter drøfter jeg de to begrepene negasjon og utopi og deres relevans for Myrbråtens tenkemåte. Etter dette undersøker jeg mer spesifikke aspekter ved Lunds stil, som hans bruk av neologismer, ironi og vitalistiske trekk. Disse aspektene drøftes også i lys oppgavens politiske fokus, og jeg trekker inn utdrag fra andre bøker av Lund, både romaner og essays. I siste del av oppgaven undersøker jeg eventuelle nye subjekter og fellesskap hos Lund basert på lesningene jeg har gjort. Til slutt benytter jeg Rancières politikkforståelse i møte med en anmeldelse av noen av Lunds bøker og viser hvordan denne måten å tenke politikk på også kan være produktive i møte med litteraturkritikk.

Forord

Takk til Christian Refsum for god veiledning og til Maud Hol som har lest korrektur.

Innholdsfortegnelse

1	Thure Erik Lund som politisk forfatter	1
1.1	Innledning	1
1.2	Lunds syn på det politiske	2
1.3	Litt om politikk	3
2	Teori	5
2.1	Om Jacques Rancière og distribusjonen av det sansbare	5
3	Redistribuering hos Lund	15
3.1	Grøftetildragelsesmysteriet	18
3.2	Norge og det norske	19
3.3	Kulturminnene og den nye kulturen	20
3.4	Den nye kulturen og det norske	22
3.5	Åndsmennesket	27
3.6	Myrbråtens herkomst	33
3.7	Negasjon/Utopi	35
3.8	Språket	38
3.8.1	Neologismer	38
3.8.2	Flytende skriftnorm	42
3.9	Nye distinksjoner	48
3.10	Ironi	54
3.11	Vitalisme	59
4	Redistribueringer, forskyvninger, produksjon	65
4.1	Nye subjekter	65
4.2	Fellesskap	69
4.3	Resepsjon i lys av Rancière	76
5	Avslutning	81
	Litteraturliste	83

1 Thure Erik Lund som politisk forfatter

1.1 Innledning

I 2008 hadde litteraturtidsskriftet *Vagant* en enquête om Thure Erik Lund, og i sitt bidrag til denne enquêten, artikkelen “En unødvendig verden”, skriver Elin Brodin om hvordan kritikerne har nærmet seg idéene som presenteres i forfatterskapet. Hun påpeker at mange har skrevet om det stilistiske, tonen, humoren, men få har nærmet seg idéene, det vil si samfunnskritikken som hun mener finnes i disse bøkene: “Det har ikke manglet på superlativer hva Lunds språklige og stilistiske begavelse angår, men de minst like gjennomarbeidet og originale idéene blir i stor utstrekning nærmest ignorert eller behandlet som en slags kuriositet.” (Brodin 2008:30) Hva er det som gjør Lunds idéer så vanskelige å gripe? Brodin skriver: “Jeg skal imidlertid være den første til å medgi at det er en gedigen utfordring å skulle resymere poengene hans” (Brodin 2008:38) Hun påpeker at Lunds samfunnskritikk er svært komplekst fremstilt, men at et trekk ved den er at han gyver løs på vedtatte sannheter. (Brodin 2008:40)

Brodin skriver om Lunds idéer generelt, ikke om enkeltbøker. Altså synes det samfunnskritiske å gjelde hele, eller i det minste store deler av dette forfatterskapet. Jeg har ikke plass i denne oppgaven til å gå inn på hele forfatterskapet, som i skrivende stund inneholder tretten utgivelser, men vil ta utgangspunkt i romanen *Grøftetildragelsesmysteriet*.¹ Jeg vil også undersøke noen tekster i essaysamlingen *Om de nye norske byene og andre essays*, og bruke enkelte eksempler fra andre bøker av Lund. Jeg vil ta utgangspunkt i påstanden om at Lund er en samfunnskritisk forfatter og argumentere for at det som Brodin peker på som det samfunnskritiske ved Lunds bøker, altså at han angriper etablerte sannheter,

¹ Lund debuterte med romanen *Tanger* 1992. I 1994 ga han ut to romaner, *Leiegården* og *Zalep*. I 1999 utga han *Grøftetildragelsesmysteriet* som er den første romanen i en tetralogi om Tomas Olsen Myrbråten. *Compromateria* kom i 2002 og i 2003 utga han romanen *Elvestengfolket*, den siste boken i tetralogien, *Uranophilia*, kom i 2005. Lund har også gitt ut de tre essaysamlingene *Om naturen* (2000), *Forgreininger* (2003) og *Om de nye norske byene og andre essays* (2006), samt en pamflett med tittelen *Språk og natur* (2005) på forlaget H Press i poetikkserien Imperativ. I 2006 kom romanen *Inn*, og i 2010 kom hans foreløpige siste utgivelse, romanen *Straahlbox*.

gjør at han kan leses som en politisk forfatter. I sin anmeldelse i Dagbladet kalte litteraturkritikeren Øystein Rottem *Grøftetildragelsesmysteriet* for et "[...] radikalt og aggressivt oppgjør med vår nåtidskultur [...]" (Rottem 1999:56). Som vi ser påpeker både Brodin og Rottem kritikken av samfunnet og dermed også kulturen. Jeg vil derfor undersøke hva det er ved nåtidskulturen, som Rottem kaller det, Lund kritiserer, og ikke minst hvordan han fremmer denne kritikken. Dette vil jeg knytte an til det politiske, som jeg kommer mer inn på senere. Brodin tillegger ikke Lund noe budskap i tradisjonell forstand. Selv om man ikke skulle ha noe budskap man ønsker å få gjennomslag for, er det lett å tenke seg at bøker som er samfunnskritiske har noe de vil si eller gjøre, men kanskje på en annen måte enn ved å presentere et budskap. La oss kikke nærmere på hva Lund sier om det samfunnskritiske ved sine bøker, og det eventuelt politiske ved dem.

1.2 Lunds syn på det politiske

Selv om Lund utvilsomt kan leses som en samfunnskritisk forfatter fremhever han ikke selv dette aspektet ved sine bøker. Samfunnskritikk er ikke motivasjonen for å skrive. I essayet "Om å skrive romaner og essays" fra essaysamlingen *Om de norske byene og andre essays*, et essay som kan leses som en slags poetikk da det handler om Lunds forhold til sin egen skriving, kan vi lese følgende: "Om det framkommer noen politisk eller samfunnsmessig holdning i det jeg skriver, er det bare tilfeldig." (Lund 2006:138) Det er vanskelig å kalle Lund en politisk forfatter med et budskap han ønsker å fremme etter å ha lest denne passasjen. Forfatterens intensjon er en problematisk størrelse og den er ingen garantist for at boken er politisk. Utsagnet er allikevel interessant. Det er ut fra denne passasjen tydelig at Lund ikke har noen politiske ambisjoner med sine bøker dersom man legger en tradisjonell forståelse av politikk til grunn. En nærmere drøfting av hva jeg mener med en tradisjonell forståelse av politikk, kommer jeg nærmere inn på i neste avsnitt.

Ved å ta utgangspunkt i Brodins påstand om at Lund er en samfunnskritisk forfatter ved å angripe etablerte sannheter, ønsker jeg å knytte det samfunnskritiske an til det politiske slik det defineres hos den franske filosofen Jacques Rancière (f. 1940). På sekstitallet var han i kretsen rundt Louis Althusser og arbeidet med strukturalistisk marxisme, men snudde seg mot sin læremester og utviklet sine tanker om politikk delvis i motsetning til en marxistisk forståelse av ideologi. Rancière har skrevet om pedagogikk, historieskrivning, filosofi, film,

estetikk og kunst. La oss nå, før jeg presenterer Rancières syn på politikk, se på hva som tradisjonelt menes med politikk.

1.3 Litt om politikk

I den siste utgaven av *Statsvitenskapelig leksikon* (2007) tillegges begrepet politikk to betydninger, en bred og en smal, hvor den brede vil si: "[...] alle sosiale forhold som omhandler makt, styre og autoritet" (Østerud 2007:209), mens den smale innebærer: "[...] den offentlige beslutningsaktiviteten og de rammene som leder individers og gruppers handlinger fram til offentlige vedtak" (Østerud 2007:209). Det utdypes:

Den snevre betydningen avgrenser politikk til det som foregår gjennom de politiske institusjonene, slik som valg, lovgivning, pressgruppevirksomhet, regjeringsdannelser og statsstyre. Den vide betydningen ser også politikk i det som foregår innen private organisasjoner, nabolag, smågrupper, familier og parforhold – i den grad det har med makt, styre og autoritet å gjøre. (Østerud 2007:209)

Det drøftes ikke videre hva man legger i makt, styre og autoritet, men rett etter avsnittet som er sitert ovenfor kan vi lese at politikk først og fremst tar sikte på å påvirke offentlige vedtak. Å påvirke offentlige vedtak skjer gjennom politisk deltagelse, en deltagelse som kan foregå på ulike måter: "Deltagelse i aktiviteter som har til formål eller resultat å øve innflytelse på de politiske myndighetenes beslutninger, enten direkte ved å påvirke beslutningsprosessen på et gitt område eller indirekte ved å påvirke valget av politiske representanter." (Østerud 2007:210) Deltagelsen kan skje gjennom stemmegivning ved valg, men også gjennom organisasjonsarbeid, grasrotdeltagelse, eller gjennom direkte henvendelse til politikere og myndigheter. (Østerud 2007:210). Som vi ser dreier politisk deltagelse seg hovedsakelig om å påvirke beslutningsprosesser, påvirke de allerede etablerte politiske institusjonene, primært gjennom allerede etablerte kanaler. Deltagelse som forbindes med den formen for demokrati vi for eksempel lever under i Norge. Når det gjelder leksikonets definisjon av demokrati skilles det mellom sammenhenger begrepet kan inngå i: demokratiske idéer og demokratisk politikk. Demokratiske idéer er likhet og frihet. Demokratisk politikk innebærer folkedeltagelse i ulike varianter: stemmegivning, deltagelse i partier og organisasjoner, grasrotdeltagelse. Som vi ser er det i leksikonet en sammenheng mellom begrepene politikk og demokrati, eller definisjonene av politikk ligger tett opptil forståelsen av demokrati. Begge

deler dreier seg om deltagelse i ulike former. Deltagelsen kan skje gjennom allerede etablerte kanaler:

Vi skiller ofte mellom konvensjonell og ikke-konvensjonell politisk aktivitet. Det siste blir også kalt protestaktivitet eller grasrotaktivitet. Bakgrunnen for dette skillet er at en fra slutten av 1960-årene opplevde at den politiske deltagelsen endret karakter, og at det politiske livet i takt med veksten i de nye sosiale bevegelsene ble preget av demonstrasjoner, underskriftslistor, store folkemøter og regulære aksjoner. Etter hvert er denne formen for politisk aktivitet blitt mer utbredt og mer konvensjonell. (Østerud 2007:210)

Som vi ser kan politisk handling foregå på andre måter enn gjennom valg og partideltagelse, men de formene som her beskrives som grasrotaktivitet retter seg inn mot å påvirke de allerede etablerte strukturene. Det dreier seg i stor grad om for eksempel å påvirke lovgiving, hva som skal prioriteres økonomisk, hva slags utenrikspolitikk landet skal føre. En slik definisjon av politikk, vil sjeldent utfordre selve rammene for hva som regnes som politikk, eller hvem som regnes som politiske subjekter. Dersom man ser bøker som er skrevet som innlegg i politiske debatter, som bidrag til en slik aktivitet, for eksempel tendensromaner, er det vanskelig å si at Thure Erik Lund kan leses som en politisk forfatter. Når jeg allikevel mener at Lund nettopp kan leses som en politisk forfatter er det fordi jeg vil gjøre denne lesningen med en annen tilnærming til politikk enn den vi finner i *Statsvitenskapelig leksikon*. Det vil jeg gjøre ved hjelp av tenkningen til Jacques Rancière, som jeg vil presentere i neste kapittel.

2 Teori

2.1 Om Jacques Rancière og distribusjonen av det sansbare

Sentralt for mye av Rancières tenkning står forholdet mellom politikk og estetikk, og i sentrum av dette forholdet er hans begrep distribusjonen av det sansbare². Distribusjonen av det sansbare innebærer: "[...] the system of self evident facts of sense perception that simultaneously discloses the existence of something in common and the delimitations that define the respective parts and positions within it." (Rancière 2009:12) Distribusjonen av det sansbare etablerer det som er felles, det som deles, og de enkelte delenes plass innenfor det som er felles. Dette innebærer at en distribusjon av tider, steder, former for aktivitet, avgjør hva som er felles, på hvilke måter det som er felles og de enkelte delene innenfor det som er felles, er tilgjengelige for de ulike delene av samfunnet. Samtidig som distribusjonen av det sansbare også adskiller deler i samfunnet. Det dreier seg om hvem som kan delta i et samfunn, på hvilke måter, til hvilke tider. Det kan her være verdt å merke seg at det er snakk om "self evident facts", altså selvinnlysende fakta. Men hvordan blir noe selvinnlysende? For å forstå hvordan Rancière tenker seg distribusjonen av det sansbare, og hvilke konsekvenser det har, må vi se på andre begreper knyttet til distribusjonen av det sansbare. En oppklaring i hva Rancière legger i begrepene politi og politikk er nødvendig. Politiet er ikke for Rancière det vi vanligvis tenker på som politiet, altså uniformerte personer med myndighet til å arresterer folk etc. Politiet er for Rancière det som opprettholder en gitt distribusjon av det sansbare: Institusjoner, språkbruk, alt som opprettholder en gitt inndeling, gitte hierarkier. Det kan være greit å understreke at politiet ikke deler verden inn i to, men at det er mange politiinstanser hele tiden, som samtidig er knyttet til flere forhold, for eksempel kjønn, klasse, profesjon. Politikk oppstår når det forekommer en redistribuering av det sansbare. Det skjer gjennom dissensus, politikk når distribusjonen av det sansbare rokkeres: Når noe nytt oppstår i form av

² Det franske "Partage du sensible" oversettes som oftest til engelsk som "distribution of the sensible". I flere norske oversettelser har jeg sett begrepet oversatt til "delingen av det sanselige" eller "delingen av det sansbare". Jeg bruker her "distribusjonen av det sansbare", da jeg synes "redistribueringer av det sansbare" klinger bedre enn for eksempel "nydelinger av det sansbare" og er enklere enn utsagn som "å skape nye delinger av det sansbare". Betydningen er den samme.

at en ny stemme høres eller noe nytt blir synlig. Som Rancière skriver ”Politics is a polemical form of reframing of common senses.” (Rockhill og Watts 2009:277) Når distribusjonen av det sansbare redistribueres, blir som sagt nytt noe synlig, og det er dette som gjør at Rancière knytter sammen politikk og estetikk. Det kan han gjøre fordi han benytter en forståelse av estetikk hentet fra Kant og som innebærer det som *a priori* oppfattes av sansene. Slik henger politikk og estetikk sammen for Rancière, fordi politikk dreier seg om hva som er synlig og estetikk om hvordan man sensorisk opplever verden.

La oss se litt på bakgrunnen for Rancières tenkning. Et utgangspunkt for Jacques Rancières tenkning finner vi hos den franske pedagogen Philip Jacotot og hans tenkning om likhet. Jacotot hevdet at læringen slik den praktiseres i skolesystemet lærer elevene å tenke hierarkisk, at kunnskapen er noe noen har og som de selv må få. Eleven lærer å innordne seg under læremesteren. For Jacotot har alle i utgangspunktet kapasitet til å lære, slik vi på egenhånd ved hjelp av prøving og feiling har lært vårt morsmål. Rancières bygger på dette synet og fremholder at likhet bør være utgangspunktet og ikke målet for politikken. Etter studentopprøret i Paris i mai 1968 brøt Rancière med sin læremester Althusser og den strukturalistiske marxismen. Rancière så, i motsetning til Althusser og det franske kommunistpartiet, på opprøret i mai 1968 som en virkelig politisk begivenhet. Dette gjorde ikke Althusser. Rancière oppfattet nå Althusser som en ordenens filosof og tok avstand fra ham. Althusser definerer i utgangspunktet ideologi som en sosiologisk funksjon, den regulerer individenes forhold til deres oppgaver. Det innebærer at ideologien er en totalitet, mer grunnleggende enn klassekampen. Problemet for Rancière er at Althusser samtidig gjør ideologien til den dominerende klassens våpen. Dermed har ikke massene noen kreative evner hos Althusser, de er fanget i ideologien og i politikken. For Rancière innebærer dette at Althusser viderefører en idé om at den intellektuelle skal forklare de undertrykte hvorfor de er undertrykte. Og her blir Jacotot og hans idéer om likhet relevant: Ideologi som falsk bevissthet forutsetter en grunnleggende ulikhet, at noen ikke har samme mulighet til å forstå den verden de lever i som andre. Mens Rancière derimot vil si at alle har den samme muligheten til å forstå sin situasjon, til å gjøre seg opp en mening om hva som er et meningsfylt liv.

I boken *Le nuit de proleatire* (Night of Labour) fra 1989, basert på sin avhandling, skriver Rancière om tekster han har funnet i arkiver med arbeideres skrifter fra 1800-tallet. Rancière fant i disse arbeidernes skrifter en litterær og filosofisk aktivitet som tidligere ikke var særlig kjent. Denne aktiviteten hadde foregått om natten, siden arbeiderne måtte arbeide

om dagen. Dette beviste for Rancière at emansipasjon kan skje på flere måter, arbeiderne skapte et nytt politisk subjekt ved å bryte ut av sin plass som arbeidere. De gjorde krav på aktiviteter som i prinsippet var nektet dem i og med deres plass innenfor distribusjonen av det sansbare som arbeidere. På denne måten redistribuerte arbeiderne det sansbare, men emansipasjon kan også skje i tekster. La oss se på et eksempel på hvordan en slik redistribusjon av det sansbare kan skje i en tekst. I etterordet til antologien *Jacques Rancière History Politics Aesthetics* (2009) redigert av Gabriel Rockhill og Philip Watts skriver Rancière om hva han legger i begrepet distribusjonen av det sansbare. For å forklare begrepet tar han utgangspunkt i en tekst av Gabriel Gauny, en arbeider fra attenhundretallet, og gjør en lesning av denne teksten. Gaunys tekster ble stort sett ikke publisert i hans egen levetid. Rancière siterer følgende passasje fra et essay av Gauny:

The man is made tranquil by the ownership of his arms, which he appreciates better than the day-labourer because no look of a master precipitates their movements. He believes that his powers are his own when no will but his own activates them. He also knows that the entrepreneur is hardly upset by the time he spends at his work, provided that the execution is irreproachable. He is less aware of exploitation than the day-labourer. He believes he is obeying the only necessity of things, so much does his emancipation delude him. But the old society is there to treacherously sink its horrible scorpion claws into his being and ruin him before his time, deluding him about the excitement of the courage that he uses for the benefit of his enemy.

But this worker draws pleasure from the very uncertainty of his occupation.
(Rockhill og Watts 2009:274)

Det som står på spill for Rancière i teksten av Gauny er idéen om hvordan forholdene rundt likhet og ulikhet er knyttet til persepsjon og tro (Rockhill og Watts 2009:274) Hva innebærer dette? For Rancière var Gaunys tekst mer enn bare en beskrivelse av hverdagen, den forandret hverdagen. Teksten omformer ens individuelle opplevelse. Dette skjer i de to konjunksjonene “men” (“but”) i teksten. Arbeideren tror at han er fri, at han bare adlyder nødvendigheten av det arbeidet han utfører, men det gamle samfunnet er der og lar ham betale for sine illusjoner, men han nyter det og trekker glede ut av sine illusjoner. For Rancière viser teksten oss virkningen av en illusjon. Rancière fremholder at denne beskrivelsen av illusjon fanger inn både et lite skifte og en avgjørende forandring i forståelsen av forholdet mellom utnyttelse og illusjon. I en marxistisk forståelse av ideologi blir folk utnyttet fordi de ikke forstår mekanismene som utnytter dem. De har en gal forståelse av hvordan de lever og hvorfor de lever på denne måten. De har et galt bilde av hvor de er fordi der de er hindrer dem i å se

strukturen som gjør at de er der de er. Fordi de er der de er, vet de ikke hvorfor de er der de er. En marxistisk ideologisk forståelse av denne situasjonen innebærer at folk kan komme seg ut av sitt sted hvis de ble gitt vitenskapelig kunnskap om, og riktige kunstneriske representasjoner av, grunnene til at de er der. Rancière ser imidlertid annerledes på det. Det lille skiftet i denne forståelsen, som Rancière finner i teksten til Gauny, handler om å nedstrippe argumentet om hvordan arbeiderne må bevisstgjøres strukturene de lever innenfor. Et vanlig skjema for kunnskap og ignoranse, virkelighet og illusjon, tildekker en tautologi hevder Rancière: Folk er der de er fordi de er der de er, fordi de ikke er kapable til å være andre steder. Denne mangelen på mulighet må strippest for sin såkalte vitenskapelighet: Folk er ikke inkapable fordi de ignorerer grunnene til at de er der de er, men fordi inkapabel betyr det samme som å være der; heri ligger tautologien. De som har et yrke – for eksempel arbeideren – er ment å skulle være utstyrt til dette yrket, de skal være utstyrt til å gjøre sitt arbeid, ikke aktiviteter som å undersøke hvordan samfunnet fungerer. Arbeiderne som bedrev filosofi om nettene bryter opp denne tautologien. Rancière skriver:

This is what a distribution of the sensible means: a relation between occupation and equipment, between being in a specific space and time, performing specific activities, and being endowed with capacities of seeing, saying and doing that 'fit' those activities. (Rockhill og Watts 2009:275)

Hvordan fungerer dette? Hva har det, som Rancière skriver, med tro å gjøre? Som Platon sa, skriver Rancière, er det to grunner til at arbeiderne må være på sin plass. For det første har de ikke tid til å være andre steder, arbeidet venter ikke. For det andre fordi Gud blandet jern i legeringen da han skapte dem, og gull i legeringen til dem som er ment for å avgjøre det beste for fellesskapet. Arbeidet kan dermed ikke foregå der tenkningen om det universelle foregår: "In order that social functioning be identified with the working out of inequality, it has to rest on an inequality in terms of nature." (Rockhill og Watts 2009:276) Rancière skriver at det som presenteres som logos egentlig er mythos, og at logos nødvendigvis må presenteres som mythos. Argumentet er en historie, og historien et argument. Grunnen til ulikhet og urettferdighet må bli gitt som en historie. Logos må presenteres som en historie, og denne, skriver Rancière, med henvisning til Platon, må bli trodd. Ifølge Rancière er det nok at arbeideren opplever det som om det er blandet jern i hans legering, han må ikke tro på det, det holder at han arbeider som om det var sant. Løgner om hva som passer, historien om jernet i

legeringen, passer deres liv, deres arbeid. Dermed fungerer ulikheten dersom man “tror” på den, og dermed blir teksten til Gauny viktig for Rancière:

In the construction and the writing of his sensory experience, the joiner implements a different *as if* that overturns the whole logic which allotted him this place. But this overturning is far from the canonical idea of the freeing power of awareness. The jobber frees himself by becoming *less aware* of exploitation and pushing aside, thereby, its sensory grip. He frees himself by nurturing a power of self-delusion. That power makes him work still more for the benefit of his enemy, against his employment and the conservation of his health. But this counter effect, which results from his way of reframing the space and the time of exercise of his force of labour, is the source of a new pleasure, the pleasure of a new freedom. (Rockhill og Watts 2009:277)

Teksten til Gauny undergraver en gitt distribusjon av det sansbare. Her omveltes forholdet mellom hva som blir gjort av ens hender og hva som sees av ens øynene, hva som kjennes som en sensorisk nytelse og hva som regnes som et intellektuelt anliggende. Dermed utfordrer teksten ulikheten som er utgangspunktet for at arbeideren er der han er. (Rockhill og Watts 2009:277) Rancière skriver: “In my terms, writing – and its other side, reading – is a redistribution of the sensible. Writing frees words from a given relation between signs and bodies. By doing so it blurs the distinction between gold and iron and makes this mix-up available to anybody.” (Rockhill og Watts 2009:278) Rancière påpeker at Platon så på skriving på en måte hvor skrivingen: “[...] meant the wrong circuit on which words are launched as orphans, available to anybody, without being guided by the voice of the master who knows how they have to be related to things and also who is entitled or not entitled to make an appropriate use of them.” (Rockhill og Watts 2009:278). Som tidligere nevnt kan skrivingen derfor rokere en gitt distribusjon av det sansbare, og av den grunn er litteraturen demokratisk. Skrivingen frigir ordene fra et gitt forhold mellom tegn og kropper. Altså svekkes distinksjonen mellom gull og jern i arbeidernes og de andres legering. Det som blir tilgjengelig er ikke budskap eller representasjoner, men lidenskaper. Litteraturen gir ikke arbeideren en forståelse for sin situasjon, men en lidenskap som kan få dem til å bryte ut av sin plass i samfunnet, nettopp fordi det er en lidenskap deres posisjon nekter dem. Disse lidenskapene er nye former for balanse, eller ubalanse, mellom en plass i et samfunn og det sensoriske “utstyret” som passer til denne plassen. Her kan man innvende at arbeideren fortsatt er der han er og at denne idéen om en annen likhet bare er en form for eskapisme. Rancière skriver: “Appearances and reality are not opposed. A reality always goes along with

an appearance.” (Rockhill og Watts 2009:280) Det kan være verdt å merke seg at Rancière skriver ”a reality”, altså en virkelighet, og ikke virkeligheten i bestemt form. For at en rokering av det sansbare i form av tekst ikke skal kunne sees på som eskapisme trenger vi å se på hva Rancière tenker om forholdet mellom virkelighet og fiksjon. I tidsskriftet *Agora* skriver Anders Fjeld følgende i en grundig anmeldelse av Rancières *Le spectateur émancipé*:

Det som kalles det virkelige er resultatet av en konsensusoperasjon, det er det man står igjen med når den dominerende fiksjonen benekter sin fiksjonelle konstruksjon og kaller sin inndeling av det sansbare for det virkelige. Vi har med andre ord å gjøre med en tautologi som tildekker sin fiksjonelle status, og som nærer seg av konsensus. (Fjeld 2010:347)

Som vi ser er virkeligheten et resultat av konsensus, og dermed kan virkeligheten utvides ved dissensus, ved at distribusjonen av det sansbare omfordeles. Rancière gir ikke virkeligheten noen ontologisk status. Fordi virkeligheten ikke kan gis ontologisk stauts har fiksjonen et potensiale. Videre i den samme anmeldelsen kan vi lese:

Problemet er ikke å sette virkeligheten i motsetning til sine fremtoninger. Det er å konstruere andre virkeligheter, andre fellesskap av ord og ting, av former og betydninger. Dette er fiksjonens arbeid. Det er også dette som knytter politikken og kunsten sammen: Det er to måter å konstruere fiksjoner på. (Fjeld 2010:347)

Slik sett er distribusjonen av det sansbare den fiksjonen som til en hver tid benekter sin status som fiksjon, det som gjennom konsensus betraktes som virkelighet. Dermed vil en redistribusjon av det sansbare innebære at en annen fiksjon benekter sin status som fiksjon, og betraktes som virkelighet. Ikke slik å forstå at det som betraktes som virkelighet byttes ut, men heller at det korrigeres, forskyves, utvides. Dette synet på forholdet mellom fiksjon og virkelighet kan være med på å forstå hvordan en tekst kan redistribuere det sansbare, hvordan arbeideren faktisk forandrer sin hverdag. Rancière skriver i *The politics of aesthetics*:

Politics and art, like forms of knowledge, constructs 'fictions', that is to say *material* rearrangements of signs and images, relationships between what is seen and what is said, between what is done and what can be done. (Rancière 2004:39)

Fiksjoner dreier seg om materielle omrokeringer av tegn og bilder, forholdet mellom hva som blir sett og hva som blir sagt, mellom hva som blir gjort og hva som kan bli gjort. Vi ser også i sitatet at fiksjoner handler om muligheter: En redistribuering av det sansbare innebærer at nye ting kan gjøres, at nye ting kan sees og sies om det som sees. Hvis det ikke er noe gitt forhold mellom tingene og ordene, hvis virkelighetene ikke har noen ontologi, er

virkeligheten, det vil si hvordan man oppfatter verden, i stor grad en effekt av språket man bruker. Logos må skapes ved å presenteres som mythos. Rancière skriver: "For sure, the joiner remains in the world of domination and exploitation. But he is able to split up the tautology of the being-there. [...] He is able to build up a new sensible world in the given one." (Rancière 2009:280) En slik metode har Rancière kalt: "[...] a poetics that extricates the fictional construction of the as if and its political enactment from the descriptions of objects and the declarations of method that are at work in the human and social sciences." (Rockhill og Watts 2009:281) Dette har med Rancières definisjon av litteraritet å gjøre. Litteraturen er demokratisk fordi det skrevne ord kan distribueres blant alle som kan lese det, den kan skape nye fellesskap på tvers av folks plass innenfor et samfunn, og dermed kan den rokere distribusjonen av det sansbare. Rancière skriver: "Politics and art exist only through definite regimes of identification." (Rockhill og Watts 2009:283) Det er ikke "kunsten" som gir arbeideren hans uinteresserte blikk, og politikken som utruker ham med et nytt blikk er ikke resultatet av arbeidet til kunstnere og forfattere. Det er det estetiske regimet som definerer nye distribusjoner av stedene for erfaringer og det sensoriske utstyret som passer topografien til disse stedene. Dette innebærer at det er et regime som tillater en å se verden på andre måter og dette skjer eksempelvis med spredning av litteratur. Hva er så dette estetiske regimet?

Kunsten har ingen essens, mener Rancière, hva som regnes som kunst, og hvordan man ser på den avgjøres av ulike regimer for fortolkning. Rancière skriver i de fleste av sine bøker om tre regimer for å fortolke kunst: Det etiske regimet, det representative regimet og det estetiske regimet. Kunst finnes ikke uten et fortolkningsregime, ifølge Rancière, så la oss se på disse tre regimene. I det etiske regimet, som Rancière finner opphavet til hos Platon, er kunstens forhold til samfunnet det avgjørende for hvilke krav som stilles til den. Kunsten skal gagne samfunnet, være oppbyggende for dets borgere. Det representative regimet har sitt utspring hos Aristoteles, i det representative regimet stilles det visse krav til sjanger og innhold, kunsten skal primært være mimetisk. For eksempel skal et visst språk og en viss sjanger brukes når det gjelder visse mennesker, og andre sjangre og en annen språkbruk om andre mennesker. Det representative regimet er drevet av et prinsipp om ekvivalens mellom handling og signifikasjon, og en vilje til å se på kausaliteten mellom måter å være, gjøre og snakke på som rasjonelle og forståelige. (Rockhill og Watts 2009:230) Det estetiske regimet innledes med den realistiske romanen og Flaubert. Han bryter med de kravene som stilles i det representative regimet ved å tilsidesette hierarkier for hva man bør skrive om og hvordan man

gjør det. Flauberts romaner gjør slik nye ting synlig. Rancière skriver i *The politics of aesthetics*:

When Madame Bovary was published, or Sentimental Education, these works were immediately perceived as 'democracy in literature' despite Flaubert's aristocratic situation and political conformism. His very refusal to entrust literature with any message whatsoever was considered to be democratic equality. His adversaries claimed that he was democratic due to his decision to depict and portray instead of instruct. (Rancière 2004:14)

Det demokratiske i Flauberts romaner er en følge av at de bryter med det representative regimet, et regime hvor føringene på hva man skrev om og hvordan man gjorde det fulgte hierarkier/konvensjoner. I *The politics of aesthetics* skriver Rancière: "This equality of indifference is the result of a poetic bias: the equality of all subject matter is the negation of any relationship of necessity between a determined form and a determined content." (Rancière 2004:14) Dette kan sees i forhold til idéen om at Flaubert, og den realistiske romanen, innleder det estetiske regimet. Den negerer et forhold av nødvendighet mellom en gitt form og et gitt innhold. Altså bryter den med bestemte sammenhenger mellom det som sees og det som kan sies om det som sees. Om denne likheten – the equality of indifference – skriver Rancière:

Yet what is this indifference after all if not the very equality of everything that comes to pass on a written page, available as it is to everyones eyes? This equality destroys all of the hierarchies of representation and also establishes a community of readers as a community without legitimacy, a community formed only by the random circulation of the written word. (Rancière 2004:14)

Er det mulig å se dette i forlengelse av Rancières lesning av tekstene til Gauny, hvordan arbeideren trer ut av sin rolle som arbeider og tar del i et demokratisk fellesskap av lesere? Jeg vil si det, og det er nettopp det Rancière mener er noe av litteraturens demokratiske potensial. Rancière skriver i *The Politics of aesthetics* at menneske er et politisk dyr fordi det er et litterært dyr. (Rancière 2009:39) Et annet begrep beskriver også godt forholdet mellom politikk og litteratur, nemlig "mute speech". Alison Krauss skriver i boken *Jacques Rancière Key Concepts* om dette begrepet. (Deranty 2010:135) Hun påpeker at mute speech fungerer til å beskrive en særskilt dobbelthet som ligger til grunn for forholdet mellom litteratur og politikk. Denne dobbeltheten innebærer at objekter i seg selv er tause og at litteraturen får dem i tale, men at ordene som brukes også til en viss grad er tause i og med at de ikke kan fikse objektene, og forholdet mellom beskrivelsene og objektene. Slik sett kan litteraturen få

ting i tale, men aldri fiksere tingene som taler. Dette er knyttet til idéen om at ord kan omgjøre forholdet mellom objektene og det som sies om dem. Det er språkets iboende politiske potensial, det finnes ikke et en gang for alle gitt forhold mellom: "[...] ways of doing, ways of being and ways of speaking"(Deranty 2010:135)

For Rancière innebærer også disse regimene en annen måte å tenke på enn den tenkningen som er preget av det han kaller "endism". "Endism" innebærer at man tenker at noe slutter og noe nytt oppstår hver gang noe såkalt brytes med det forestående. Den måten å tenke kunst på som finner sted innenfor det etiske og det representative regimet forsvant for eksempel ikke da modernismen oppstod. Modernismen betraktes av Rancière som en diskurs, ikke som en epoke som innebærer et fullstendig brudd med alt som kom før, den innebærer ikke slutten på noe.

Det kan sies å være en del likhetstrekk mellom Rancières syn på politikk og en mer tradisjonell forståelse av begrepet, for eksempel at deltagelse er sentralt. Men det er også flere store forskjeller. Mye av det som tradisjonelt regnes som politikk, vil ikke sees på som politikk av Rancière. Hva skiller disse definisjonene av politikk fra hvordan Rancière bruker begrepene? Et sentralt trekk ved Rancières tenkning om politikk er hvor lite han vektlegger offentlige prosesser, noe som vi har sett er en sentral del av politikkforståelsen vi finner innenfor statsvitenskapen, i alle fall store deler av den. En offentlig prosess er oftere ikke uttrykk for politikk enn den er det for Rancière. Vi bør nå se på bakgrunnen for hans tenkning og hvordan de ulike begrepene hans henger sammen for å få en et grep om hvordan han kan være relevant i denne oppgaven. Leser man Lund med en rancièrsk forståelse av politikk, vil man, slik denne oppgavens tese er, kunne lese Lund som en politisk forfatter. Noe som for så vidt ikke er i strid med sitatet ovenfor, i og med at Lund ikke utelukker at noe politisk kan finnes, ubevisst fra hans side, i hans bøker. Derimot ytrer Lund et syn på skriving som minner om Rancières tanker om politikk: "All skriving handler stort sett om dette, å prøve å få det som ikke er tilfelle, til å bli tilfelle, å få det som høres umulig ut, til å faktisk å bli mulig." (Lund 2006:147) Dette høres muligens ganske utopisk ut, noe for det så vidt kan sies å være, og som egentlig ikke er i strid med Rancières syn på litteraturens politiske potensial. Ikke at Lund og Rancière nødvendigvis utfyller hverandre, men la oss nå se om ikke Rancières idéer om politikk kan være fruktbare i lesning av Lund. Som vi ser, skiller Rancières tanker om politikk seg fra definisjonene i *Statsvitenskapelig leksikon* på en rekke punkter. Mye av det som defineres som politikk i leksikonet vil ikke regnes som politikk av Rancière, men vil snarere sees på som opprettholdelse av konsensus, som for eksempel å stemme ved et valg i et

land med representativt demokrati. Med en tilnærming til politikk som finnes hos Rancière, mener jeg det bør la seg gjøre å lese Lund som en politisk forfatter. På hvilke måter kan man gjøre det? En av de viktigste forskjellene mellom Rancières forståelse av politikk og den vi finner i *Statsvitenskapelig leksikon* er at Rancière vektlegger at noe nytt oppstår, altså en form for produksjon. Og denne produksjonen, dette nye som oppstår må nødvendigvis skje i forhold til noe allerede eksisterende. Dersom man da skal gjøre en undersøkelse av Lund som en politisk forfatter i henhold til en rancièrsk forståelse av politikk, er en nødt til å vektlegge om noe nytt oppstår i Lunds bøker og i så fall hvordan dette skjer i forhold til noe allerede eksisterende. Derfor mener jeg Lunds syn på sin egen skriving er interessant i denne sammenhengen, ikke at hans påstand garanterer at noe nytt skapes i disse bøkene, men vitner om at Lund skriver på en måte som ligger nærmere en rancièrsk forståelse av politikk enn den som er beskrevet i *Statsvitenskapelig leksikon*. Budskap er ikke viktig for at kunst skal være politisk for Rancière. I forhold til skillet mellom politisk kunst, altså kunst med et budskap, og kunst som ikke er politisk, motsetter Rancière seg et slik skille fordi det bygger på et falskt skille mellom politikk og kunst. I Rancières øyne dreier både politikk og kunst seg om å skape relasjoner mellom det som sees og det som kan sies om det som sees, mellom det man gjør og det man kan si om det. Som vi så skaper Flaubert noe nytt fordi han bryter med det representative regimet, det kan man si at Lund også gjør, men han befinner seg allerede innenfor det estetiske regimet så hva bryter han i så fall med? Jeg vil gjennom oppgaven argumentere for at han bryter med en del vante forestillinger, eksisterende normer for språkbruk, som er gjeldene også selv om jeg mener Lund skriver innenfor det estetiske regimet.

Det oppstår en deling av lesningen i to nivåer: Man kan bruke Rancières forståelse av politikk og hans begreper til å gjøre en lesning av Lunds bøker for å se hvordan politikk utspiller seg, for eksempel stilistisk og eventuelt på handlingsplanet, det andre nivået derimot innebærer å undersøke hvorvidt Lunds bøker kan bidra til en redistribuering av det sansbare utenfor dem selv. Dette er vanskelig å måle. Jeg vil i utgangspunktet holde meg på det første planet, altså gjøre en lesning av boken med en slags rancièrsk optikk, men spørsmål som kanskje hører til på det andre planet kan dukke opp. Jeg har ikke gjort en uttømmende fremstilling av Rancières tenkning om politikk, men heller fokusert på det jeg mener er relevant for å gjennomføre en lesning av Lund som en politisk forfatter i lys av Rancières forståelse av politikk. Nå er det på tide å vende blikket mot Lunds bøker.

3 Redistribuering hos Lund

Som vi så i sitatene fra essayet “Om å skrive romaner og essays” tenker ikke Lund på seg selv som en politisk forfatter, men ser snarere på skrivingen som noe skapende. Etter sitatet om at skrivingen bør være skapende kan vi lese følgende linjer: ”Da må en ikke være redd for å skrive dårlig eller kaotisk.” (Lund 2006:147) Jeg tolker dette dithen at man må tørre å bryte med gjengse oppfatninger av hva god skriving er dersom man ønsker å skape noe nytt. Leser man dette i sammenheng med Rancières idéer kan Lunds syn på skriving plasseres innenfor det estetiske regimet, skriving bør ikke skje i forhold til strenge konvensjoner, slik man for eksempel finner dem innenfor det representative regimet. Lunds utsagn indikerer at en tradisjonell oppfatning av å skrive godt innebærer å skrive i tråd med gitte konvensjoner for hva som regnes som godt. I denne sammenhengen kan vi kanskje oversette det dårlige og kaotiske med det som utfordrer det allerede gitte. Dermed blir det dårlige og kaotiske potensielt dissensuelt. At noe nytt blir synlig, at distribusjonen av det sansbare redistribueres, er som vi har sett, viktig for Rancières forståelse av politikk. Det er blant annet slik litteraturen får et politisk potensial for Rancière. I dette perspektivet kan kanskje Lunds syn på skriving sies å være i tråd med Rancières syn på litteraturen, selv om Lund ikke kaller dette politisk.

I Lunds bøker kommer det frem et syn som tilsynelatende er motsatt de Rancière fremhever, og for så vidt også motsatt Lunds eget syn på skrivingen som skapende. For eksempel synes ikke Thomas Olsen Myrbråten, *Grøftetildragelsesmysteriets* protagonist og forteller³, å levne litteraturen store muligheter til å være politisk, eller til å forandre noe:

Litteraturen er et gammeldags ubrukkelig redskap som har fått lov til å usynlig utfolde et særegent anarkistisk-musealt liv inne i en salgs kulturdepartemental modernmaskin, hvor kritikk og motsigelse er ubrytelig innvevd i maskinen, en maskin som framdyrker mistenksomhet og kjøpslåing, ikke bare i seg selv, men også blant de demokratiske vesener. (Lund 2000:41)

Myrbråten er skeptisk til litteraturens muligheter, men som vi så trenger ikke intensjon ha noe å gjøre med det politiske i litteraturen for Rancière, det politiske dreier seg ikke om å presentere et budskap. Hvordan kan man lese Myrbråtens uttalelse? Man kan skjønne, som

³ I begynnelsen av *Grøftetildragelsesmysteriet* er det et avsnitt på rett over en side hvor det tilsynelatende er en tredjepersonsforteller som griper inn i romanen, for så å forsvinne igjen. Men dette har ikke noe å si for poengene jeg ønsker å få frem i denne oppgaven.

Brodin påpeker i sin artikkel, at det kan være vanskelig å si noe om idéene som presenteres i boken. Litteraturen sies å være et gammelt ubrukelig redskap. Har den tidligere kunne brukes til noe, men ikke nå lenger? Den lever et anarkistisk-musealt liv inne i en slags kulturdepartemental modernmaskin. Er det denne modernmaskinen som gjør at den ikke er et brukelig redskap lenger (redskap til å gjøre hva? for hvem?), og som gir den dette anarkistisk-museale livet? Et liv som høres fritt ut, men samtidig foreldet. Et anarkistisk liv innebærer et liv fritt for statlig innblanding, men litteraturen er her gitt denne friheten innenfor staten, prisdelt av det statlige kulturdepartementet med sine museer. Er det slik at litteraturen får lov til å innbille seg at den er fri, anarkistisk, men at dette skjer innenfor rammene av kulturdepartementet, altså innenfor staten? Og er det derfor den ikke kan regnes som et redskap lenger? Dersom litteraturen lever inne i denne modernmaskinen, får man raskt tanker om at litteraturen er et barn, eller behandles som et barn, av modernmaskinen, altså kulturdepartementet, og dermed staten. En stat som framdyrker mistenksomhet og kjøpslån. Hva slags mistenksomhet? Hvordan skal man tolke denne passasjen? Man kan tolke den som en skepsis, eller sterk tvil, til litteraturens muligheter, dens potensielle virkningskraft. Dermed minner synet Myrbråten har på litteraturens muligheter, om hva Zygmunt Bauman skriver, i boken *Flytende modernitet* (2001), om det moderne kapitalistiske samfunnets evne til å integrere all kritikk og snu det til sin fordel. Bauman skriver at det moderne samfunnet godtar kritikken av seg selv, bruker det som et eksempel på hvor tolerant det er som tillater denne kritikken, og snur det hele til et eksempel på hvor godt det er for samfunnets innbyggere som har frihet til å ytre kritikk (Bauman 2001:38).⁴ Bauman bruker en campingplass som bilde på det moderne kapitalistiske samfunnet: Gjestene klager på enkelte ting, og noen småting forandres, men hvordan selve campingplassen drives vil ikke forandres. (Bauman 2001:38) Det interessante ved dette bildet er at Bauman nettopp bruker en analogi, en fiksjon, for å vise hvordan kapitalismen virker, altså logos presentert som mythos.

Skal vi ta Myrbråten på ordet avviser han at det kritiske som for eksempel Rottem og Brodin har tilskrevet *Grøftetildragelsesmysteriet* har noen relevans. Dersom man går med på, som Bauman hevder, at kritikken av det moderne samfunnet bare tjener samfunnet selv, hvordan kan da *Grøftetildragelsesmysteriet* leses som et kritisk verk? Er litteraturen, som Myrbråten hevder, ute av stand til å ha noen relevans? Passasjen kan leses som om Myrbråten er i tråd med Bauman, og at samfunnet tilpasser seg all kritikk, noe som igjen gjøre

⁴ Dette er basert på Herbert Marcuses begrep "repressive tolerance" hentet fra boken *A Critique of Pure Tolerance* (1969).

litteraturen til et “ubrukelig redskap”. Men hvordan skal vi lese Myrbråten beskrivelse av denne situasjonen? Den skepsisen han har til litteraturens muligheter, finner sted parallelt med en skepsis hos denne leseren; en skepsis til om den skepsisen jeg mener å finne i Myrbråtens utsagn kan leses på denne måten. Og denne skepsisen, hos meg som leser, kommer av den kompliserte måten Myrbråten argumenterer på. Hva er en “kulturdepartemental modernmaskin”? Kulturdepartementet, som en del av staten, behandler stipender til forfattere, støtte til utgivelser, det har altså en god del å gjøre med distribusjonen av litteratur i Norge. Her beskrives departementet som en modernmaskin, som feminin, matriarkalsk, men også som noe livgivende kan man tenke seg, dog beskrives det som en maskin, som konnoterer noe umenneskelig. Fordi litteraturen lever innenfor kulturdepartementets rammer, som Myrbråten ser ut til å hevde, synes den å være et ubrukelig redskap, vevd inn i mistenksomhet og kjøpslåing, men man kan tenke seg at litteraturen allikevel kan ha et potensial som redskap dersom den unnslipper disse rammene, eller kan bidra til å utvide dem. Hvordan kan så dette skje? Da kommer vi inn på det stilistiske hos Lund, som er svært i denne sammenhengen. Det er nettopp måten hans idéer presenteres på som gjør hans kritikk kompleks, som Brodin påpeker. Rottem påpeker at romanen er et oppgjør med vår tid, men hva innebærer det å ta et oppgjør, og å gjøre det i form av en roman? Rottem skriver at boken inneholder en “[...]overoppheting av de klassiske dualismene slik Lund reflekterer over dem i lys av vår artifiisielle nåtidskultur [...]” (Rottem 1999:56) Rottem er her på linje med Brodin som skriver at Lund utfordrer etablerte sannheter. Etablerte sannheter – doxa – er sentrale får å opprettholde et samfunn. Av den grunn tror jeg Jacques Rancières begrepsapparat kan være til hjelp i denne sammenhengen. For Rancière vil ikke en uttalt kritikk, formidling av et budskap, ha politiske virkninger dersom den ikke omrokerer og utvider den etablerte orden. Dette kan skje gjennom dissensus, å bryte med en gitt distribusjon av det sansbare. Dermed kan det være interessant å undersøke hvordan *Grøftetildragelsesmysteriet* kan leses som politisk i Rancières forstand, hvordan den opererer dissensuelt. På denne måten vil en forhåpentligvis kunne tenke forbi Myrbråtens syn på litteraturens begrensede muligheter. At litteraturen kan skape nye fellesskap, noe som gjorde at Platon fryktet den i sin idealstat, innebærer at den har et potensial som Myrbråten ikke ser: Vi kan se historier, fiksjoner som potensielle redistribueringer av det sansbare, at man tenke seg en roman som en kamp om grensene mellom fiksjon og virkelighet, at den kan ha innvirkning på forholdet mellom det vi sier og det vi gjør. Rancière er, selv om han skriver mye om litteratur, ikke litteraturviter, men filosof. Lesningen hans av Flaubert innebærer at han fortolker Flaubert innenfor sine

filosofiske idéer. Begrepen hans er ikke knyttet til en egen metodikk, og han benytter dem ikke mye selv i lesningene. Det er heller slik at hans lesninger som oftest danner utgangspunkt for refleksjoner omkring forholdet mellom estetikk og politikk. Jeg vil benytte en del av Rancières begreper i lesninger av passasjer fra Lunds bøker. Et delmål med oppgaven er å undersøke i hvilken grad Rancières mye omtalte og siterte filosofi, kan fungere som et fruktbart utgangspunkt for en litterær analyse i en litteraturvitenskapelig sammenheng. La oss se nærmere på romanen *Grøftetildragelsesmysteriet*.

3.1 Grøftetildragelsesmysteriet

Grøftetildragelsesmysteriet ble først utgitt i 1999, deretter i redigert utgave i 2000. Det er den første boken i en tetralogi, de såkalte *Myrbråtenfortellingene*, sammen med *Compromateria* (2002), *Elvestengfolket* (2003) og *Uranophilia* (2005). De fire bøkene henger sammen. De har stort sett samme protagonist, unntatt *Compromateria*, hvor protagonisten er Ludvig Andersen som dukker opp i *Uranophilia*. I *Grøftetildragelsesmysteriet* møter vi protagonisten Tomas Olsen Myrbråten, som også er bokens forteller. Bokens er delt inn i tre deler, ”Åndsmennesket”, ”Livet viser seg fram” og ”Skoggangsmannen”. I den første delen forteller Myrbråten blant annet om sitt arbeid for Det kongelig norske kulturdepartement, hvor han skulle skrive en betenkning om kulturminner i Norge. I andre del forteller han om at han flyttet tilbake til hjembygda etter at betenkningen om kulturminnene ble forkastet av kulturdepartementet og han mistet jobben. I bokens siste del forteller Myrbråten om da han rømte fra hjembygda og ut i skogen for å forsøke å bli natur. En av grunnene til at Myrbråten forlater livet som ansatt i kulturdepartementet er en forandring han gjennomgår mens han arbeider med å kartlegge potensielle kulturminner. Under dette arbeidet kommer Myrbråten frem til at kulturminnene ikke verner den kulturen de er et minne over, men snarere skaper noe nytt. Dette nye ser han på som et uttrykk for en moderne kommersiell kultur, kulturminnene er turistmål for å tjene penger, ikke verning av gammel kultur. Men hva det nye og hva det gamle innebærer, og hvordan det henger sammen er ikke så enkelt å avgjøre. Verken for Myrbråten eller bokens lesere. Kulturdepartementet avviser hans betenkning. Den blir stemplet som reaksjonær og nasjonalromantisk, noe som fører til at Myrbråten blir stemplet som nazist. Dette får store konsekvenser for hans liv, ingen vil trykke hans artikler lenger, folk blir svært skeptiske til ham. Han flytter inn i et skur ved Akerselva, og lever en

periode et forfyllet liv. Etter dette flytter han tilbake til hjembygda, før han rømmer til skogs. Siden han i begynnelsen av romanen befinner seg på en institusjon, og det er derfra han forteller om hvordan han levde før han havnet på institusjonen, kan vi tenke oss at han havnet der etter å ha rømt til skogs og forsøkt å bli natur. Idéene Myrbråten utvikler i forbindelse med sitt arbeid med betenkningen for kulturdepartementet, får store konsekvenser for ham, de forgreiner seg, og omhandler etter hvert hans syn på verden og sin egen eksistens.

3.2 Norge og det norske

Norge og det norske er temaer som går igjen flere steder i Lunds forfatterskap, og er sentralt for *Grøftetildragelsesmysteriet*. Hvordan man definerer hva det nasjonale innebærer er en del av distribusjonen av det sansbare, det er en del av de historiene som fortelles om hvordan, og hvorfor, ting er som de er i dette landet. I tråd med Rancière kan vi si at det norske ikke kan gis noen ontologisk status, noe som er relevant i denne sammenhengen fordi Lund, etter min mening, nettopp forteller andre historier om det norske enn man finner mange andre steder, for eksempel i undervisningen i de norske skoler, i avisene, og i politikernes taler. Slik Platon forteller historien om at gudene blandet jern i arbeidernes legering og gull i legeringe til de som skal styre – presenterer logos som mythos som Rancière kaller det – fortelles det historier om hva det norske er. Som Rancière påpeker spiller det ingen rolle om arbeideren tror at han har jern i legeringen så lenge han lever som om det er sant. Hvis vi for eksempel tenker på det gamle uttrykket ”nordmenn er født med ski på beina”, vil jeg påstå at det virker på samme måte: Ingen tror at nordmenn er født med ski på beina, og det spiller ingen rolle, men det er allikevel en del av en historie om det norske, den norske identiteten. Det lages et bilde av nordmenn som sporty, opptatt av friluftsliv etc. Dette bildet er svakere enn Platons påstand om arbeiderens legering i den forstand at det ikke låser folk til en bestemt plass i samfunnet. Allikevel fungerer det på en lignende måte. Vi kan si, igjen med Rancière, at idéene om hva det norske er, er historier som fornektet sin status som fiksjon, og dermed blir et grunnlag for forestillinger om hva det norske er. Dette skjer som en følge av konsensus. Det norske er ingen stabil størrelse, og det preges av andre historier. Ikke minst preges det norske av innvandring fra andre land og en bred kontakt med utlandet, gjennom internett og massemedier. Likevel vedvarer fortsatt uttrykk som at nordmenn er født med ski på beina, som en del av historiene vi forteller om Norge. I enkelte innvandringsdebatter ser vi at denne

type historier blir svært viktig for å opprettholde en idé om hva det norske er. Det er en stadig pågående kamp for å danne en konsensus om hva det norske er, hva det består av. Det norske hos Lund er noe ganske annet enn nasjonsbygging eller hylling. Jeg mener det er belegg for å si at Lunds behandling av det norske kan leses politisk. Jeg vil nå se på hvordan det beskrives i *Grøftetildragelsesmysteriet*, og dermed hvordan det norske fungerer i Myrbråtens kritikk av kulturdepartementet.

3.3 Kulturminnene og den nye kulturen

Myrbråten får altså i oppdrag av det norske kulturdepartementet å utarbeide en betenkning om de norske kulturminnene. Så hva er det som under arbeidet med kulturminnene forandrer Myrbråtens syn på det norske? Han foretar en reise rundt i Norge for å kartlegge kulturminnene. Med seg har Myrbråten noen på forhånd definerte kategorier for ulike typer kulturminner. Arbeidet består i å finne potensielle kulturminner, og finne ut hvilke av de ulike kategoriene som passer i de forskjellige tilfellene, slik at de potensielle kulturminnene kan opprettes i henhold til de kategoriene de faller innunder. Under dette arbeidet går det opp for Myrbråten at han ikke er med på å verne noen norsk kultur, men å transformere den til noe annet: ”Dermed så jeg at kulturminnene bare var identiske avstøpninger av det de var kulturminner for.” (Lund 2000:64)

Kategoriene kulturdepartementet har utviklet, altså premissene for opprettelsen av kulturminnene, virker mot sin hensikt, ifølge Myrbråten. Følelsen Myrbråten får av at det norske ikke vernes i og med kulturminnene, men forsvinner, avler lange tankerekker rundt hva det norske er, hva det består av. Dette er ikke avklart for Myrbråten, det norske viser seg å være en kompleks størrelse, foranderlig, motsetningsfylt, men like fullt noe han forholder seg til, noe han ikke kommer utenom.

Det norske er for Myrbråten truet av en ny global, kapitalistisk kultur. Den truer det norske, men er i likhet med det norske, en kompleks og vanskelig størrelse å forholde seg til. Så for å undersøke hvordan det norske behandles i *Grøftetildragelsesmysteriet* bør vi også se nærmere på denne nye kulturen, og hvordan Myrbråten forholder seg til den. Et av poengene Myrbråten stadig gjør i sin utlegging om denne nye kulturen er dens karakter av å forvandle alle objekter til penger, all aktivitet til forbruk med tilhørende avhengighet. Samfunnet har

”[...] glidd inn i en treenighetverden av underholdning, økonomi og narkomani.” (Lund 2000:21)

Myrbråten fremstiller en kultur som manifesterer seg i de fleste aspekter av det menneskelige liv; kulturelt, språklig, økonomisk, og dermed påvirkes selve eksistensen, forståelsen av seg selv som menneske. Dermed er Myrbråten også klar over at denne kulturen også influerer ham selv. Myrbråtens beskrivelser drar tankene til Baumans idéer om at det moderne kapitalistiske samfunn tar opp i seg all kritikk av den og snur denne kritikken til sin fordel. Myrbråten har et utsagn som minner om dette: ”Men nå forsto jeg at min kritikk bare var en del av det jeg kritiserte.” (Lund 2000:79) Fordi den nye kulturen ikke minst uttrykker seg gjennom språket, vil den også kunne infisere kritikken mot den, slik den for eksempel uttrykkes av Myrbråten. På et tidspunkt i boken kaller Myrbråten denne kulturen ”verdensmaskinen”. Det er dog bare et par steder han bruker dette begrepet, jeg vil derfor i denne oppgaven bruke ”den nye kulturen”.

Det Myrbråten ser på som forandringer, hvordan opprettelsen av kulturminner så å si dreper en gammel kultur, synes for kulturdepartementet å være en naturlig forlengelse av det allerede bestående. I og med at kulturminnene, selv om deres opprettelse på sett og vis viser frem noe som ikke var der før, er det allikevel – i alle fall i Myrbråtens øyne – en spredning av en viss type kultur, det vi med rancièrske termer kan kalle konsensus. Hvorfor er så opprettelsen av disse kulturminnene en videreføring av konsensus? Blant annet fordi språket de omtales i er en del av denne nye kulturen. De føres, som Myrbråten påpeker, i et språk som er utarbeidet av kulturdepartementet, som behandler all kultur det offentlige har noe med å gjøre, og sprer derfor en offentlig konsensus gjennom dette språket. Den nye kulturen det er snakk om vil dermed opprettholde gitte inndelinger og hierarkier.

Myrbråten hevder at den nye kulturen, spredningen av konsensus, sluker kulturminnene, at det norske så å si spises opp. Denne nye kulturen blir et fiendebilde for Myrbråten, noe han kjemper mot hele tiden og definerer det meste i forhold til, men dette bildet er ikke klart avgrenset fra ham selv. Det oppstår et slags vekselforhold mellom Myrbråten og denne kulturen; hvordan den preger ham påvirker hans syn på den. At denne nye kulturen blir et slags fiendebilde vil jeg komme inn på flere steder i oppgaven, blant annet i et avsnitt kalt ”Negasjon/utopi”, og i et avsnitt som ser nærmere på Myrbråtens syn på seg selv som åndsmenneske. Denne tanken vil være relevant for mye av det jeg undersøker i oppgaven. La oss derfor se på hvordan Myrbråten beskriver møtet mellom denne nye kulturen og det han mener er det norske.

3.4 Den nye kulturen og det norske

Kulturdepartementets ønskede kartlegging av kulturminnene innebærer en rekke hensyn, som for eksempel turistvennlighet og bedriftsøkonomiske muligheter. Myrbråten opplever at disse hensynene veier tyngre enn den faktiske verningen av kulturen som finnes, eller som engang fantes, der hvor kulturminne skal opprettes. Disse hensynene er for Myrbråten et uttrykk for denne nye kulturen. Kulturminnene inngår derfor i en større kultur, som er omseggripende og tar opp i seg mindre kulturer. Det som skal tas vare på blir snarere et uttrykk for denne større kulturen. Kategoriene Myrbråten skal plassere kulturminnene innenfor er en del av denne kulturen, og ved å bruke dem forsvinner, paradoksalt nok kan man si, det man forsøker å verne. Hvis vi skal se på dette med Rancières tenkning i mente, kan vi si at kulturminnene plasseres inn i en av politiets allerede etablerte distribusjoner av det sansbare. I så fall blir Myrbråtens kritikk av måten kulturminnene håndteres på en kritikk av denne distribusjonen av det sansbare, og hans syn på kulturdepartementets arbeid kan sees på som et forsøk på skape en annen distribusjon av det sansbare. Kulturminnene kan fungere som et godt eksempel på en distribusjon av det sansbare, i den forstand at det handler om hva man kan si om det som sees og gjøres. Kjernen i denne konflikten mellom kulturdepartementet og Myrbråten dreier seg nettopp om å definere hva som kan sies om det som sees, hvordan kulturminnene skal presenteres. Selv om kulturdepartementet og Myrbråtens syn på kulturminnene kan sies å være en kamp om hvordan det sansbare skal distribueres, altså i romanen, hvordan kan romanen fungere som en redistribusjon av det sansbare? I romanen får ikke Myrbråten gjennomslag for sine synspunkter, men kan vi kanskje se ham i sammenheng med Gauny? Altså som en som redistribuerer det sansbare i den forstand at han redefinerer forholdet mellom det han sier og det han ser? For å kunne nærme seg disse spørsmålene kreves en nærmere undersøkelse av hvordan Myrbråten fremmer sine idéer, hvordan boken behandler disse spenningene. Hvordan presenterer Myrbråten sine synspunkter? Slik beskrives det når Myrbråten presenterer sin betenkning for kulturministeren:

All navngivningen, merkelappsettingen, forskningen og omtalen av disse verneverdige kulturer er tegn på at de er tatt i besittelse av den globale, altetende, elektrisk nytelsessyke ungdomskultur, forklarte jeg kulturministeren, og denne maniske, forskrudde, narkomane ungdomskulturen har et enormt forbruk av nye uoppdagede gamle kulturer, slik vår moderne fråsenarkomane pengetilværelse har stadig økende behov for naturressurser. (Lund 2000:90–91)

For Myrbråten er det nettopp måten kulturminnene omtales på som gjør at opprettelsen av dem virker motsatt av hva kulturdepartementet mener at de gjør. Denne omtalen er nettopp uttrykk for en annen kultur, ikke nøytrale redskaper og dermed spiser denne andre kulturen så å si opp den gamle kulturen i og med opprettelsen av kulturminnene. Vi ser at navngivning, merkelappsetting, forskning og omtale omtales som tegn på at verneverdige kultur er tatt i besittelse av en annen kultur. Innebærer det at Myrbråten mener at merkelappsetting, navngivning, som er ganske likt, er det samme som forskning, og omtale? I så fall bryr han seg ikke om eventuelle skiller mellom disse aktivitetene, men snarere ser dem som uttrykk for det samme, det han i denne passasjen kaller “vår moderne fråtsenarkomane pengetilværelse”. Hva innebærer det at Myrbråten ikke ser ut til å opprettholde distinksjoner mellom forskning og omtale? De er begge deler av det han karakteriserer som den nye kulturen. Han ser på dem begge som uttrykk for det samme, eller at de brukes til det samme formål, uavhengig av deres vesensforskjeller. Denne merkelappsettingen, kategoriseringen kan sees på som uttrykk for politiet. Den sprer en konsensus om utvikling og fremskritt, men for Myrbråten er noe ganske annet i ferd med å skje. Kulturdepartementet står ikke utenfor denne utviklingen, men er for Myrbråten en del av den. Kulturdepartementet, sier Myrbråten, er under degenerering, forkledt av begreper som nytenkning og visjoner, og i og med hans egen ansettelse i departementet blir han også en del av den samme degenereringen. At Myrbråten beskriver utviklingen i kulturdepartementet som degenerering indikerer at ting har vært bedre før, at den nye kulturen ødelegger noe opprinnelig. Hva tenker så Myrbråten om tiden før, om det som er i ferd med å degenereres? I og med at denne nye kulturen han er så kritisk til ikke bevarer det norske, men transformerer det må det vel ha eksistert noe opprinnelig norsk? At det så å si skulle ha eksistert noe ekte norsk, noe autentisk norsk? Under reisen i forbindelse med betenkningen kommer Myrbråten fra til en paradoksal innsikt da han omsider kommer frem til sin egen hjembygd. Det blir en sjokkerende opplevelse for ham:

Men det som sjokkerte, var å måtte medgi at alt dette var helt riktig, ekte, at denne 'kommersialiseringen' av vår identitet var det sanneste vi nå for tiden kan gjøre i Norge, og kanskje det eneste vi kan gjøre her i landet, og det er å tjene, dyrke og tilbe pengene. Jeg skreiv i min internrapport at det er derfor vi med kulturminnene forsøker å skape et motbilde som skal få oss til å kunne leve med denne skammen, få oss til å utholde alt dette vulgære, stygge, skitne, bestialske, idiotiske, og det er den såkalte Kunst og kultur (KOK), denne virksomheten som vi pålegger hverandre å like og respektere. Kunst og Kultur skal gjøre verden utholdelig og vakker, og jo viktigere Kunst og Kultur blir, jo styggere, mer pervertert og idiotisk tillater vi verden å være [...] (Lund2000:83)

Myrbråten legger frem sin betenkning for kulturministeren. Mottagelsen den får er ikke god, den blir forkastet, og Myrbråten selv blir kastet ut av kulturdepartementet etter en krangel med kulturministeren. I sin betenkning bryter Myrbråten opp en del distinksjoner som er deler av fundamentet for kulturdepartementet, og han kommer frem til at det ikke har noe eksistensgrunnlag. Myrbråtens kritikk av den nye kulturen kan minne om en marxistisk ideologikritikk. Det som gjør at det er vanskelig å lese Myrbråtens argumenter på denne måten, er at selv om han mener at den nye kulturen kan fremstå som falsk, betyr ikke det nødvendigvis at den dekker til noe ekte og sant vi kan nå frem til ved å riste av oss en falsk bevissthet:

Jeg så at denne turistattraksjonen, som var en blanding av badeplass, souvenirsjappe, falsk landhandel, patetisk galleri og ekte slagghauger ganske enkelt var et sant bilde på vår kultur, og at den gjennom sin avanserte løgn faktisk er vår eneste reelle sannhet, dette er oss, det er dette og intet annet vi er, vi som lever nå, og dette skal vi overlate til våre etterkommere. (Lund 200:84)

Som Myrbråten formulerer det rett etter sitatet over: ”Nå hadde jeg kommet tilbake til virkeligheten, tenkte jeg.” (Lund 2000:84) Snarere enn å avsløre en falskheter som dekker til noe ekte, problematiserer Myrbråten distinksjonen mellom det ekte og det falske. De to størrelsene er her helt avhengige av hverandre, og deres betydning er langt fra stabil, men snarere omskiftelig ettersom hvilken sammenheng de inngår i. Kulturminnene dreier seg på mange måter om estetikk, slik Rancière bruker begrepet, altså hva som *a priori* gir seg for sansene, og dermed også om politikk. Myrbråten foreslår et annet forhold mellom det som sees og det som kan sies om det enn kulturdepartementet, og dermed kan dette sees på som en politisk handling, eller et forsøk på en politisk handling.

Opprettelsen av kulturminner regnes som en måte å fortelle en historie om hva det norske er, altså en mythos som presenterer den norske logos. På et nivå kan man si at Myrbråten taper det som kan beskrives som en kamp mellom ham og kulturdepartementet om hvordan historien om det norske skal fortelles, men på et annet nivå presenterer romanen et syn på norsk kultur, forteller en historie om det norske som skiller seg fra opprettelsen av kulturminner ikke bare i boken, men også i det norske samfunnet utenfor boken. Kanskje kan man også si at kulturdepartementet redistribuerer det sansbare, forandrer forholdet mellom det som sees og det som kan sies om det, i og med opprettelsen av kulturminnene. Innebærer det i så fall at kulturdepartementet utfører politikk i Rancières forståelse av begrepet? Man kan se deres aktiviteter som redistribueringer, men operer de dissensuelt; kommer noe nytt til syne,

skaper de en plass til noe som ikke har en plass? Følger man Myrbråtens argumentasjon, viderefører kulturdepartementet bare en allerede eksisterende konsensus, i form av det Myrbråten kaller den nye kulturen.

Kulturdepartementet forkaster Myrbråtens betenkning og anklager innholdet i den for å være nasjonalromantisk, regressiv og å ha et nazistisk islett. Disse nazismeanklagene får store konsekvenser for ham. Ingen vil trykke hans artikler og folk trekker seg unna ham. På sett og vis fungerer denne nazianklagen på den måten at Myrbråten persiperes på en ny måte av sine medmennesker. Og denne språklige merkelappen forandrer hans plass i samfunnet. Han tildeles en plass i samfunnet som ikke er særlig attråverdig. Måten han betraktes på begrenser hans utfoldelse. Men Myrbråten kjemper på, det som definerer han som nazist, noe han overhodet ikke regner seg som, knyttes til den nye kulturen. Mediene får ferten i saken og Myrbråten henges ut. Slik beskriver han det:

Allerede i lang tid hadde landets løssalgsaviser og radio- og fjernsynsstasjoner leitet etter personer som knyttes til bestemte miljøer, i denne perioden var det et konstant stort behov for nazister og rasister i norske medier, alt skulle jo frem i lyset, slik at det var de som kunne få æren av å tie de dårlige meningene i hjel, og i en slik medieaksjon ble jeg fanget, som en villaks blant oppdrettslaks, for å kunne lagre den, i et meningsmuseum. (Lund 2000:103)

Den nye kulturen kaster seg over hans situasjon og plasserer ham dermed i en utsatt posisjon som nazist. En posisjon som igjen undergraver hans tenkning rundt kulturminnene og den nye kulturen. På bokens handlingsplan seirer på sett og vis kulturdepartementets fiksjon, deres mythos blir logos, i og med at Myrbråten ikke får stoppet opprettelsen av kulturminner. Myrbråtens stemme virker ikke dissensuelt, klarer ikke å gjøre seg hørt. Likevel foreligger Myrbråtens mythos, denne fiksjonen kan dermed potensielt forandre opplevelsen av for eksempel norske kulturminner hos en leser.

Det er også interessant i denne sammenhengen at premissene for å være norsk, som å ha et statsborgerskap, eller hva slags rettigheter man skal ha som norsk, utelates av Myrbråten. Han er opptatt av hva det innebærer å være norsk, og hvilke måter man kan være norsk på. Spørsmål knyttet til statsborgerskap og rettigheter vil ofte falle innunder en forståelse av politikk som den vi for eksempel finner i *Statsvitenskapelig leksikon*, mens det i Myrbråtens tilfelle snarere er snakk om å vise frem andre sider ved det norske, gjøre noe nytt ved det nasjonale synlig.

Det kan være verdt å legge merke til at Myrbråten bruker “vår” om det han kaller den moderne fråsenarkomane kulturen, han ser altså seg selv som en del av den. Sannsynligvis er det også derfor hva det norske innebærer blir så viktig for ham. Denne nye kulturen berører i høyeste grad også ham selv. På sett og vis skjer dette på to måter. Den nye kulturen som er på vei frem uttrykker seg også gjennom ham, for eksempel via språket han bruker. I tillegg til dette opplever han at hans herkomst forandrer seg i takt med fremveksten av denne nye kulturen. Felles for begge disse momentene er at de påvirker hans syn på seg selv og sitt liv. Som vi ser er det norske en sentral del av hvordan Myrbråten forstår seg selv, hans oppfattelse av sin egen identitet. Det norske er mangetydig og selvmotsigende for Myrbråten, og siden han definerer seg selv i forhold til verden, samfunnet og dermed også dette norske, blir også hans selvforståelse, hans opplevelse av å ha en identitet svært kompleks. Dermed innebærer retten til å definere hva det norske er, ikke bare hvordan verden man lever i skal defineres, men også ens egen identitet og selvforståelse:

Jeg opplevde umuligheten av å godta min egen identitet og herkomst i forhold til de idealer jeg hadde tillatt å klarne i meg gjennom arbeidet, siden jeg automatisk reflekterte over identiteten til Det kongelige norske kulturdepartement, og ved at jeg plutselig måtte identifisere meg som norsk ved å skrive denne betenkningen. (Lund 2000:42)

Myrbråten beskriver det som umulig å godta sin egen identitet og herkomst. Hva innebærer det? På sett og vis forandres fortiden for Myrbråten i den forstand at opplevelsen av at det norske forandrer seg også forandrer hans herkomst. Dersom kulturminneoppretningen og Myrbråtens tenkning rundt dette, er ulike historier om hva det norske er, hva innebærer det å være nordmann i møte med denne nye kulturen? Myrbråten deler nordmennene inn i to: De nordmennene som er en del av den nye kulturen, og de ekte nordmennene, de som ikke er en del av, eller i alle fall ikke underkaster seg den nye kulturen. Det er derimot noen få ungdommer som i dag vokser opp til å bli det Myrbråten beskriver som ekte nordmenn. Noe som på ingen måte er lett i dette moderne samfunn. De fleste er derimot ikke skeptiske til denne nye kulturen, ifølge Myrbråten, og de unge som vokser opp i Norge i dag blir en del av denne kulturen, noe som beskrives som et helvete. (Lund 2000:22) Det får store konsekvenser for menneskene som vokser opp i denne kulturen, i alle fall i Myrbråtens øyne, den nye kulturen frembringer ”[...] en helt ny type mennesker, der selvopptatthet visstnok var selvinnsikt, kynismen ble forvekslet med avansert humor og deres fullstendig stressede og nevrotiske sinnelag ble tolket som uttrykk for dynamikk og handlekraft.” (Lund 2000:52)

Minner ikke dette om et ideologikritisk syn? Forsøker ikke Myrbråten å avsløre hvordan ting egentlig er? Det som i så fall skiller ham fra det Rancière kritiserer hos Althusser er hvordan dette synet behandles i Myrbråtens argumentasjon. Det som hos Althusser skulle avsløres av vitenskapen, befri arbeideren som ikke visste bedre, behandles på en ganske annen måte av Myrbråten. Han vet at det han kritiserer også påvirker ham selv, han er ikke trygt plassert på utsiden. Som han sier: ”Altså, jeg måtte gjennomgå ikke bare en betenkning om kulturminner, men også en betenkning om meg selv.” (Lund 2000:42) Dette bidrar til at Myrbråtens kritikk ikke plasserer ham i en ideologikritisk posisjon som den Rancière kritiserer ved Althusser.

Brodin skriver som nevnt at Lund angriper vedtatte sannheter, og dette gjør han som en svovelpredikant. (Brodin 2008:40) Da blir det interessant å spørre seg om Lund mener at menneskene er på vei til helvete, om ikke nødvendigvis i bokstavelig forstand, dersom de ikke omvender seg? Siden Lund neppe kan sies å spre et kristent budskap bør man kanskje spørre hva denne omvendelsen går ut på. Kanskje kan vi også kalle Myrbråten en svovelpredikant, da han synes å mene at den nye kulturen er et helvete og at en må vendes seg bort fra den for å unngå dette helvete. Han forsøker på dette ved å definere seg som et åndsmenneske. Myrbråtens posisjon som kritiker av den nye kulturen og det at kulturen han kritiserer også påvirker ham, fører til at han karakteriserer seg selv som et åndsmenneske, men med sin egen definering av hva det innebærer å være et åndsmenneske. Å definere seg som et åndsmenneske fremstår som en måte for Myrbråten å skape seg en form for plass i samfunnet, en plass for en som føler at han ikke har noen plass. Nettopp fordi dette samfunnets struktur deler inn dets ulike plasser på en måte som Myrbråten ikke kan godta. La oss derfor se nærmere på hva Myrbråten legger i å være et åndsmenneske.

3.5 Åndsmennesket

Begrepet åndsmenneske forbindes ofte med personer med interesse for og kunnskap om det man av og til hører omtalt som skjønne kunstarter: billedkunst, klassisk musikk, teater, opera, litteratur med mer. En oppfatning Myrbråten også er klar over, men som har lite eller ingenting å gjøre med det han legger i begrepet: ”[...] det å være et åndsmenneske har ingenting å gjøre med å være bevandret i filosofi, historie, språk og kunst. Å besitte slike kunnskaper kan jo hvem som helst i våre dager.” (Lund 2000:36–37) Å være et åndsmenneske innebærer i denne sammenhengen en generell holdning til livet, verden og seg

selv. Hva går så denne holdningen ut på? Myrbråten stiller selv et spørsmål som minner om dette: ”Men hva betyr det, i all selvmotsigelig forstand, å ønske å være et åndsmenneske?” (Lund 2000:16) Selv om Myrbråten lurar på hva det innebærer å ønske å være et åndsmenneske, heller enn hva det innebærer å være et, berører han her, i den innskutte bisetningen midt i spørsmålet, noe av det problematiske ved åndsmenneskebegrepet: Det selvmotsigelige og det komplekse ved denne eksistensen. Om hva det innebærer å ønske å være et åndsmenneske sier Myrbråten: ”For å skrelle alle tanker vekk omkring åndsmenneskebegrepet og forholde seg mest mulig direkte og ubetenksomt til tilværelsen, er det å være et åndsmenneske det mest besettende et menneske kan være.” (Lund 2000:16–17) Myrbråtens opplevelse av seg selv som åndsmenneske står i et gjensidig forhold til verdenen han lever i og språket han bruker. Disse størrelsene overlapper hverandre, er nærmest oscillerende, i den forstand at grensene mellom dem stadig krysses. På bokens første side presenteres et syn på, eller opplevelse av, forholdet mellom jeget og verden som eksemplifiserer, dette forholdet:

Ja, så trist er det blitt, at jeg hver dag må gråte over verdens elendighet. Og så langt har jeg nå drevet det til nå, at den eneste trøst er å si at det ikke lenger er noen skam å si at jeg gråter, ettersom alt det sørgelige jeg gråter over har overmannet meg. Denne overmannelsen har tatt over selve gråten, og da, når det er på det aller sørgeligste, er det ikke jeg som gråter, men det er verden som gråter, i meg. (Lund 2000:7)

Det er altså ikke noe klart skille mellom Myrbråten og verden. Han står ikke utenfor verden og betrakter den, men fylles av den. På sett og vis er det fortsatt et skille, for verden gråter *i* ham, det kan nesten virke som om Myrbråten og verden har byttet plass. Det blir vanskelig å forestille seg all den tid ordet verden brukes om det som omgir oss, jorden vi lever på og alt som finnes der. Besjelingen av verden forskyver posisjonene til subjektet og verden. Subjektet befinner seg tradisjonelt i verden, mens her er det verden som uttrykker seg gjennom subjektet. Rent bortsett fra å ha et utradisjonelt syn på forholdet mellom verden og subjektet, kan man si at Myrbråten gjør verden til en størrelse som ikke er en passiv mottager for alskens påfunn fra menneskenes side. Her kan vi tenke på det Rancière har sagt om Platons idéer om at arbeiderne har jern i legering, det spiller ingen rolle om arbeideren tror det eller ikke, fiksjonen fungerer som virkelighet dersom man oppfører seg som om den er virkelig. Myrbråten gråter over verden, og opplever det som om verden gråter gjennom ham, på denne måten er han på verdens parti, mot den nye kulturen, og de menneskene som støtter opp under denne kulturen. Samtidig er de menneskene som driver denne nye kulturen videre, om de gjør

det bevisst eller ikke, avhengige av at verden er en nøytral flate som menneskene kan utfolde seg på for å spre sin kultur, for å legitimere at menneskene herjer som de gjør. Denne forestillingen om verden bryter Myrbråten med, verden er ikke nøytral, den har følelser, sier han. Vi kan med Rancières lesning av Platon si at det ikke nødvendigvis spiller noen rolle om den har det, men man må oppføre seg på den måten, for å stoppe den nye kulturen.

Å være på verdens parti, mot den nye kulturen, er ikke bare lett. Myrbråten beskriver å være et åndsmenneske på følgende måte: ”Noe større, mer vidunderlig og guddommelig enn å være et åndsmenneske finnes jo ikke.” (Lund 2000:17) Deretter skriver han: ”[...] Å være et åndsmenneske er også å innse at en er et elendig usselt og uverdig vesen [...]” (Lund 2000:17) Er det ikke noe større og mer vidunderlig enn å være et elendig, usselt og uverdig vesen? Det usle vesenet er i alle fall på verdens side. Myrbråten fremlegger en alternativ fiksjon til den rådende om at verden er menneskenes boltreplass, han går inn i dette skillet og problematiserer det. Slik kan man se Myrbråtens forhold til verden som en måte å redistribuere en inndeling av det sansbare hvor verden er til for menneskenes skyld. Dette er for så vidt ikke så nytt, miljøaktivister legger for eksempel ofte frem et slikt argument. Myrbråten sier derimot ikke dette rett ut, men viser frem et forhold mellom subjektet og verden som åpner for en slik lesning.

Det komplekse forholdet mellom Myrbråten og verden kan også ha andre betydninger. I artikkelen ”Myrbråtens (u)mulige drøm” skriver litteraturkritiker Trond Haugen om den etymologiske betydningen av uttrykket ”verdens elendighet” som brukes i åpningen av *Grøftetildragelsesmysteriet*. Uttrykket har, skriver Haugen, betydning ”[...] noe sånt som å være i utlendighet [...]” (Haugen 2006:70), og mener at dette kan indikere at Myrbråten ”[...] befinner seg i en form for eksil fra verden; at han ikke lenger hører hjemme i verden.” (Haugen 2006:70) De to begrepene ”utlendighet” og ”eksil” er spennende i denne sammenhengen. Det er fristende å oversette dette til ranciørske termer, og tolke det dithen at Myrbråten ikke har en plass i samfunnet, eller i alle fall opplever at han ikke har en plass i samfunnet, at han ikke er synlig, eller at hans stemme ikke høres, innenfor distribusjonen av det sansbare. I boken befinner han seg som sagt på en institusjon,⁵ så man kan si at han har en fysisk plass, men det er allikevel en plass som begrenser hans muligheter til å utfolde seg, og det er en plass som gjør at stemmen hans på mange måter ikke høres. Dette forholdet mellom å ha en plass, men allikevel ikke ha en plass viser seg gjennom språkbruken, og dermed

⁵ I *Elvestengfolket*, den tredje romanen i tetralogien om Myrbråten, er han sluppet ut av institusjonen og bor i igjen i Oslo.

gjennom forholdet mellom det som sees og det som kan sies om det som kan sees. Om han kan sies å være i eksil synes ved første øyekast å være et symbolsk eksil snarere enn et fysisk. Allikevel kan det komplekse forholdet mellom Myrbråten og verdenen han lever i gjøre at en vanlig forståelse av eksil kommer til kort. Myrbråtens eksil er ikke bare i verden, da verden også finnes i ham. At Myrbråten ikke finner en plass i verden kan her sees på den måten at de historiene som fortelles om verden, de fiksjonene som gjennom konsensus utgjør virkeligheten ikke danner en verden han føler seg hjemme i, altså den nye kulturens virkelighet. Eksilet er både abstrakt og konkret; han har en konkret plass i verden som oppleves som et eksil, altså en avstand fra samfunnet, men det samfunnet har også en plass i ham, samfunnet er mer enn et fysisk avgrenset område, det er også inndelinger, språk, eller distribusjoner av det sansbare. Denne beskrivelsen av forholdet mellom Myrbråten og verden, dette merkelige eksilet, kan leses som et eksempel på at Myrbråten lever i den nye kulturen, og at den nye kulturen lever i ham. Virkeligheten dannes i et samspill mellom det vi ser og det vi sier om det, slik virker den nye kulturen i Myrbråten og han i den. Haugen nevner at verdens elendighet kan oversettes med å befinne seg i utlendighet. Noe som blir interessant i forlengelse av Myrbråtens tanker om det norske. Denne utlendigheten fremhever Myrbråtens forsøk på å ta avstand til den nye kulturen og kulturdepartementets syn på den norske kulturen.

Atle Kittang skriver i boken *Diktekunstens relasjonar* at det franske ordet *partage*, som er en del av Rancières begrep ”*partage du sensible*”, altså distribusjonen av det sansbare, har flere betydninger på fransk. Det kan bety både å dele og å inndelegge, og denne dobbeltheten kan fungere som en inngang til å lese Myrbråtens opplevelse av seg selv og hans forhold til verden rundt seg. Inndelingen av det sansbare innebærer både det som er felles, det som deles, og det som adskiller og inndelegger. Det er i disse skjæringspunktene Myrbråten på mange måter eksisterer, eller man kan si at det er i dette feltet hans monolog utspiller seg. I boken forholder han seg språklig, fysisk, sosialt og eksistensielt til en verden som han har felles med andre, men samtidig holdes han adskilt fra deler av den. Dette gjelder for så vidt alle som lever i et samfunn, men i Myrbråtens tilfelle synes denne spenningen å være grunnleggende for hans eksistens. Hans liv slik han forteller det dreier seg i stor grad om hvordan man er en del av et fellesskap, språklig og kulturelt, hva man har felles og hva man kan si om det. Dette fellesskapet er tidvis uutholdelig for Myrbråten, men han slipper ikke unna, han er en del av det, men opplever det samtidig som ekskluderende.

Tidlig i boken (hvor leseren skjønner at Myrbråten befinner seg på en slags institusjon; blant annet kommer en man fra kommunen innom med mat) sier Myrbråten: "[...] det er vel maskinene deres som kobler seg på en annen 'virkelighet'." (Lund 2000:15) Myrbråten synes å være inne på noe av det samme som Rancières tanker om at virkeligheten ikke kan gis en ontologisk status, men at det er flere fiksjoner som kjemper om status som virkelighet. Han å ironiserer over ordet virkelighet ved å sette det i anførselstegn. Det kan være verdt å merke seg at han unnlater å sette annen i anførselstegn og dermed ironiserer han kanskje over at det skulle finnes flere virkeligheter. Kanskje mener han at det ikke går an å koble seg opp til en andre virkeligheter. Kanskje ironiserer han over begrepet virkeligheten generelt. Myrbråten selv gir ikke noe svar på dette. Anførselstegnene kan også antyde at han siterer noen andre, en annen tekst, og at ordet virkelighet stammer fra en annen diskurs enn hans egen, og at han dermed markerer avstand til dette begrepet. Anførselstegnene kan sees på som en motvilje mot å fikse virkeligheten, noe som de ulike måtene å lese bruken av dem understreker. Motviljen mot en endelig definisjon av virkeligheten kan sees på som en mulighet for Myrbråten, det ubestemmelige kan være måte å unnsnippe det potensielt repressive ved kategoriseringer. En motstand som visere seg i Myrbråtens kritikk av opprettelsen av kulturminner, hvor defineringen fungerer som en forvandling i henhold til den nye kulturens logikk.

Å være et åndsmenneske er som vi ser preget av en viss ubestemmelighet, denne eksistensen er vanskelig å avgrense, og nettopp den generelle ubestemmeligheten som preger åndsmennesket er helt sentralt for dets eksistens. Kan vi si at denne eksistensen er preget av en lidenskap slik Rancière beskriver det i sin behandling av Gaunys skrifter? Gauny skriver om hvordan arbeideren trekker glede ut av en illusjon, og dermed, slik Rancière tolker det, forandrer den sensoriske opplevelsen av det han gjør med hendene og det han tenker om denne aktiviteten. Myrbråten kan neppe sies å trekke glede ut av sin situasjon, men man kan tenke seg at han har en annen opplevelse av hva som foregår på institusjonen enn vaktene. Vi får ikke noe innblikk i hva vaktene tenker, men det er ikke vanskelig å tenke seg at de har en annen opplevelse av virkeligheten enn Myrbråten. Rancière skriver at arbeideren tilraner seg en lidenskap som hans posisjon nekter ham. Fordi han fysisk er bundet til arbeidet er det gjennom litteraturen han kan få tilgang til denne lidenskapen. Kan vi overføre denne tankegangen til Myrbråtens situasjon? Altså, han nektes mye lidenskap i kraft av å være plassert på en institusjon, men når han da for eksempel lar verden gråte gjennom seg – en illusjon, en fiksjon – krever han da en lidenskap? Rancière skriver om litteraturen som et sted

hvor arbeideren kan kreve en lidenskap som er nektet ham, Myrbråten derimot lar verden gråte i seg. På sett og vis kan vi si at han krever en lidelse (noe som kan innebære en lidenskap) som er nektet ham. I og med den at han er sperret inne, og dermed nektes fysisk tilgang til store deler av verden, nektes han kontakt med det meste av den fysiske verden. Hans mulighet til å komme i kontakt med det meste av den fysiske verden nektes ham, så han krever en annen kontakt. Myrbråten krever å lide over verden, over verdens lidelse, ved å la seg fylle av verden. Verden er et begrep som kan referere til flere ulike ting.⁶ Myrbråten benytter ordets abstrakte karakter og lar denne abstrakte størrelsen bebo ham. Slik sett viser han frem begrepets ubestemmelige karakter, altså ved ikke å fokusere på begrepet som knyttet til den fysiske verden og som i stor grad nektes ham, i og med at han er innesperret på institusjonen. Ved å besjele verden og gråte over dens lidelse viser han at begrepet verden i dette tilfellet ikke referer til hans eget liv, men den verden han bebor, og som også paradoksalt nok, bebor ham. Dette paradokset blir en del av tilrælselsen. Slik sett krever han noe som i stor grad nektes ham ved å forandre den sensoriske opplevelsen av verden på en måte som ligner måten Gaunty forandrer sin opplevelse av verden. Dermed viser Lund frem en måte å tilrane seg en lidenskap man kan nektes som følge av ens plass i samfunnet. Men det er ingen oppskrift, ingen modell til etterfølgelse. Lund vrir og vender på en del forhold mellom språket og verden, og på den måten skaper han nye sammenhenger. Men det som gjøres synlig er kanskje muligheter og potensialiteter, en logikk som kan leses som oppfordringer til å tenke annerledes, heller enn et oversiktlig skjema til etterfølgelse. Noe som kan sees på som politisk da det dissensuelle for Rancière først og fremst er handlinger som gjør noe nytt synlig, handlinger som bryter med de eksisterende inndelingene.

Man kan si at Myrbråten ved å karakterisere seg som et åndsmenneske forsøker å skape en plass for seg selv, og for de som ikke finner sin plass innenfor en gitt distribusjon av det sansbare. Dette gjør han ved å forandre den virkeligheten han lever innenfor ved hjelp av språket. Vi har sett på en del av hva det innebærer å være et åndsmenneske, hvordan Myrbråten fremstiller denne komplekse tilværelsen. Forhåpentligvis vil en undersøkelse av noen andre aspekter ved åndsmennesketilværelsen kunne være nyttige i en lesning av *Grøftetildragelsesmysteriet*.

⁶ I *Bokmålsordboka* kan verden bety både jordkloden, universet, og et menneskets liv. (Wangensteen 2005:1169) Altså kan verden bety en rekke ulike ting utfra hvilken sammenheng det inngår i.

3.6 Myrbråtens herkomst

Åndsmennesketilværelsen påvirker Myrbråtens oppfatning av sitt opphav og sin herkomst. Om å være et åndsmenneske sier han følgende: ”Men å være et åndsmenneske er også [...] noe så ytterst konkret som å akseptere sin herkomst og godta den.” (Lund 2000:17) På hvilke måter godtar Myrbråten sin herkomst? Myrbråten vokste opp på en gård, med foreldre som ikke var glad i å snakke. Snakking førte stor sett til misforståelser og krangler, så foreldrene prøvde i det lengste å ikke snakke for mye. Faren uttrykte seg nesten bare gjennom noen faste uttrykk, gjerne uttrykk som beskrev naturen, i form av skiftninger i årstidene, for eksempel: ”Tælan ser ut til å slippe taket [...]” (Lund 2000:139). Farens uttrykk er som vi ser knyttet til naturen. Dette forholdet kan sies å være en distribusjon av det sansbare, faren etablerer et forhold med et samsvar mellom det han ser og det han sier. Men den nye kulturen, som Myrbråten kritiserer, kommer så å si snikende. Etter hvert passer ikke ordene og verden sammen for Myrbråtens far. Han kjøper teknologiske nyvinninger, traktor og andre jordbruksmaskiner, men han fortsetter å bruke et språk som beskriver jordbruket før maskinenes inntog. Selv om han anskaffet traktor ”[...] kunne han ikke legge av seg akke disse faste måtene å si tinga på, som opprinnelig var knytta til hestedrift, han snakka alltid om sælapinner, grimer og om skjæker, mens han mente bolter, hesteskokjettinger og trepunktshydraulikk.” (Lund 2000:141) Farens faste uttrykk fungerer ikke lenger til å beskrive verden. Teknologien, som er en av naturens uttrykksformer, kan ikke lenger beskrives med de uttrykkene som naturen hadde nedfelt seg i. Det naturlige språket knyttet til jordbruket før maskinenes inntog på bygda fungerer ikke som beskrivelser av den naturen som uttrykker seg gjennom teknologi. At språket ikke fungerer lenger, at det ikke lenger kan beskrive farens opplevelse av virkeligheten får fatale konsekvenser. Faren stresser på seg et magesår, dette magesåret ignorerer han, og dør til slutt av det. Hvis vi bruker begreper fra Rancière kan vi si at innenfor den distribusjonen av det sansbare faren levde innenfor fungerte han godt, men så skjedde en slags redistribuering i kraft av at nye maskiner ble anskaffet og disse maskinene rokerte distribusjonen av det sansbare. Faren hadde ikke lenger et språk som kunne beskrive den sensoriske opplevelsen av arbeidet og det hendene hans gjorde. Som Myrbråten beskriver, hang ikke lenger arbeidet, språket og virkeligheten sammen lenger. Lund viser her hvordan distribusjonen av det sansbare ikke nødvendigvis handler om å forandre språket for å på den måten forandre enn opplevelse av verden. *Grøftetildragelsesmysteriet* understreker at distribusjonen av det sansbare handler om forholdet mellom ord og gjenstander, kropper og steder. Her viser en bok, gjennom skrift hvordan gjenstander, i dette tilfellet

jordbruksmaskiner, kan påvirke språket, og dermed distribusjonen av det sansbare. Ut av dette kan vi lese at forholdet mellom språket og verden hele tiden er i bevegelse. Det sansbare redistribueres hele tiden. Hva sier så dette om å godta sin herkomst, som Myrbråten presiserer er en del av åndsmennesketilværelsen? Hvordan han godtar herkomsten, og hva den består av, synes å preges av et syn som kan minne om Rancières idé om at virkeligheten er en kamp mellom fiksjoner. Om sin egen historie sier Myrbråten følgende: ”Men på samme måte som folk til alle tider har hatt en drift til å skape en mengde historier om sin tilblivelse, har også jeg hatt et ønske om å få klarhet i min egen historie.” (Lund 2000:18) Myrbråten har et ønske om å få klarhet i sin egen historie på samme måte som folk alltid har hatt en drift til å skape historier om sin tilblivelse. Hva innebærer ”på samme måte” her? At det å få klarhet i sin historie er det samme som å skape en historie? Oppklarer man fortiden ved å skape den? Eller mener han at det er ønsket om å få klarhet i sin historie som er grunnen til driften etter å skape historier? Hva Myrbråten mener er ikke klart, men måten han sidestiller, ved hjelp av utsagnet ”på samme måte”, det å få klarhet i sin historie og det å skape historier, kan leses dithen at det ikke finnes en opprinnelig historie. Ser man dette utsagnet i sammenheng med Myrbråtens utlegninger om hvordan den nye kulturen påvirker menneskene, språket, og dermed også historien. Den nye kulturen har dermed en tilbakevirkende kraft. Med Rancière kan vi si at de ulike tilblivelseshistoriene er fiksjoner som kjemper om å bli virkelighet, fortidens virkelighet. Myrbråten synes å være inne på lignende tanker, og dermed står kanskje ikke det å få klarhet i sin egen historie i motsetning til å skape historier. Klarheten dreier seg heller om å innreflektere at ens opprinnelse hele tiden er i endring. Den er en historie i en pågående maktkamp. Myrbråten sier selv: ”Men dermed, ved å forsøke å beskrive slike tanker, måtte jeg akseptere at min herkomst lå i språket, i historien.” (Lund 2000:27) Herkomsten ligger i både språket og historien, som dermed blir størrelser som står i forhold til hverandre. Altså at språket brukes til å beskrive historien, og historien påvirker språket, men det kan tolkes dithen at historien skapes av språket. Språket og dermed historien påvirkes, som vi har sett, av den nye kulturen. Myrbråten synes å innreflektere at logos hele tiden presenteres som mythos, men han unnslipper ikke dette spillet selv, denne pågående kampen. Hans våpen er hans historier, som dermed potensielt blir politiske. Myrbråten påpeker at vi kommer fra et språkløst mørke, og sier deretter: ”Når vi ’åpner’ dette mørket, med fortellinger, og fremlegger nye tilblivelseshistorier, er vi i stedet i ferd med å få et nytt opphav, som vi deler med den teknologi vi har utviklet for å finne vår avstamning.” (Lund 2000:18) Det språkløse mørket er en umulighet, nettopp fordi man ikke kan beskrive et

språkløst mørke ved hjelp av språk. Dette minner om Myrbråten's kritikk av kulturdepartementets opprettelse av kulturminner, å kategorisere kulturen ved hjelp av kulturminner er å utslette selve kulturen man ønsker å bevare. Selve letingen etter opphavet inneholder den nye teknologien, på samme måte som selve opprettelsen av kulturminnene inneholder den nye kulturen.

Som vi ser, bruker Myrbråten den samme komplekse og motsetningsfylte fremstillingsformen når han beskriver sin herkomst, som når han for eksempel snakker om kulturminnene eller åndsmennesketilværelsen. En rekke ulike størrelser som verden, språket, fortiden, fremtiden kan hele tiden skifte plass og påvirke hverandre. Dermed etableres det ikke noe stabilt hierarki mellom dem. Dette kan sees på som en politisk måte å behandle disse størrelsene på hos Lund. Politiinstansen er avhengig av at forholdet mellom disse størrelsene holder seg noenlunde stabilt. Hos Lund derimot er de stadig i bevegelse, og kan dermed danne nye sammenhenger. Dette kan sees på som en strategi for å ikke la seg fange av den nye kulturen, eller hva vi kan kalle politiet og konsensusen i rancièrske termer. Myrbråten slipper ikke unna denne kulturen, han klarer ikke å negere den. Men han forsøker allikevel, gir ikke opp å kjempe. Jeg vil derfor se litt på negasjonen og utopien i forhold til Myrbråten's kamp mot den nye kulturen, og hvordan disse begrepene kan tenkes i forhold til det politiske.

3.7 Negasjon/Utopi

Åndsmennesketilværelsen kan virke som et forsøk på en negasjon av det samfunnet Myrbråten lever i. Som han selv sier: "Naturligvis er jeg på leit etter en måte å komme meg unna på." (Lund 2000:30) Men han finner ikke en god måte å komme seg unna på. Myrbråten ser på det å stå rett opp og ned på kjøkkenet på denne institusjonen som en strategi i å forsvinne. Denne forsvinningen vil skje uten at det merkes av de ansatte ved institusjonen, de bryr seg ikke nevneverdig, ifølge Myrbråten: "De lar meg plapre i vei med mine åndsmenneskelige problemutstrekninger i fred." (Lund 2000:31) Det virker ikke som Myrbråten ser på forsvinningen som fysisk, i så fall er det vanskelig å tenke seg at de ansatte på institusjonen ikke ville merke det. Kanskje er det heller produktivt å tenke på denne forsvinningen som en endring av koordinatene for det synlige, altså en redistribuering av det sansbare. Skal han forsvinne i den forstand at den han er nå skal opphøre å være? I så fall er det kanskje heller snakk om en transformasjon. Hvordan skal i så fall denne redistribueringen

forekomme? ”For det å stå stille, og se framfor meg, med øynene igjenlukket, hver dag, på samme plassen, er min måte å fortelle på.” (Lund 2000:31) Å ikke se og ikke bevege seg er en språkløs handling, men er allikevel en måte å fortelle på. Er det da en ny måte? En måte som negerer den språklige fortellingen? Men dette er paradoksalt, avsnittet er fortalt av Myrbråten, bokens forteller, og dermed uttrykt språklig. Samtidig som åndsmennesketilværelsen synes å bygge på et ønske om en negasjon av samfunnet, kan det synes som om denne negasjonen skulle innebære en vei inn i noe utopisk: ”Noe større, mer vidunderlig og guddommelig enn å være et åndsmenneske finnes jo ikke. Det må da være det største!” (Lund 2000:17). At åndsmennesketilværelsen skulle være det største er ikke opplagt når man leser Myrbråtenes beskrivelser av sin tilværelse, en tilværelse med store doser negativitet, pessimisme og ubehag. Utsagnet ”Det må da være det største!” virker mer som et håp enn en erfaring. Om åndsmennesketilværelsen er det største, virker det heller å være fordi å leve under den nye kulturen er verre enn at åndsmennesketilværelsen selv er så fantastisk. Mer forståelig blir utsagnet om man ser på det som en måte å oppleve verdighet på, en måte å søke frihet på. Myrbråten virker ikke lykkelig som åndsmenneske, så dersom åndsmennesketilværelsen allikevel er det største, signaliserer det at lykken ikke er det største, men heller å kjempe for friheten. Lykken slik den dyrkes i dagens samfunn kan sees på som uttrykk for den nye kulturen, og da kan en tidvis frustrerende tilværelse som åndsmenneske allikevel være det største i og med at Myrbråten unnslipper den nye kulturen så godt det lar seg gjøre. Negasjonen og det utopiske er trekk ved hva det innebærer å være et åndsmenneske, men negasjonen blir aldri fullkommen (ikke at Myrbråten eksplisitt bruker negasjon) og utopien nås aldri. Negasjonen og det utopiske, kan sees på som to sentrale punkter åndsmennesketilværelsen utspiller seg innenfor. Ting kan bli bedre ved å redistribuere det sansbare, og dermed kan man si at det er noe utopisk ved det politiske, om enn ikke i form av en uttalt utopi, men den dissensuelle handlingen bærer i seg håpet om noe bedre.

Utsagnet om at det ikke kan finnes noe mer guddommelig enn å være et åndsmenneske peker mot en viss metafysikk. Å ikke drøfte det eventuelt metafysiske ved Lund kan kanskje sies å være en mangel ved det perspektivet jeg leser Lund inn i, men jeg mener at det er vanskelig, hvis ikke umulig, å lese ut et avklart og entydig forhold til det metafysiske hos Lund. Til det er det for mange selvmotsigelser. Rancières politikkforståelse tar ikke høyde for det metafysiske som en reell størrelse, det fungerer snarere som mythos for å legitimere logos. En metafysisk dragning preges av de strukturene, det språket som Lund i en eller annen

forstand er nødt til å forholde seg til. Dette er et av poengene med å nevne det utopiske og negasjonen som to punkter Lunds tekster beveger seg mellom, men aldri kan nå.

Thure Erik Lund ga i 2005 ut en pamflett kalt *Språk og natur* på forlaget H press, i deres poetikkserie med mottoet ”hvorfor skrive hva hvordan”. Pamfletten kan dermed regnes som en poetikk, men den er ikke en enkel redegjørelse for hva Lund tenker om sin skriving. I likhet med andre av Lunds utgivelser er den kompleks, motsetningsfull, og umiskjennelig lundsk i stilen. Mange av bokens formuleringer griper inn negasjonen, men understreker også dens umulighet, i og med at den formuleres og dermed må forholde seg til det den formuleres i forhold til. Den siste setningen i det første avsnittet lyder slik: ”Det ekte og sanne er døden, i alle betydninger og tolkninger, mens døden, i en hver forstand, er en fiksjon.” (Lund 2005:6) Er det eneste ekte og sanne er en fiksjon? I alle betydninger og tolkninger, i enhver forstand? Dette kan tolkes dithen at det ekte alltid vil være en fiksjon, og således vil fiksjonen alltid kunne ha noe sant eller virkelig ved seg. Et utsagn det ikke er vanskelig å se i sammenheng med Rancières tenkning. Leser man dette utsagnet i tråd med Lunds utsagn i ”Om å skrive romaner og essays” hvor han skriver at skrivingen handler om ”[...] å få det som ikke er tilfelle, til å bli tilfelle, å få det som høres umulig ut, til å faktisk å bli mulig” (Lund 2006:147), er det ikke så vanskelig å oversette disse utsagnene til rancièrske termer. Fiksjonen og virkeligheten går så å si hånd i hånd, påvirker hverandre gjensidig. Lund viser at negasjonen er umulig, den blir alltid noe annet, en ren negasjon kan i alle fall ikke utrykke seg i skrift, da skrivingen skaper noe nytt. Og det er i forlengelse av skrivingen som skapende (politisk) negasjonen blir utopisk, eller knytter seg til det utopiske. Denne paradoksale forbindelsen mellom negasjonen og utopien er to umulige punkter som Myrbråten flakker mellom, og det er denne i bevegelsen mye av det politiske oppstår.

At åndsmennesketilværelsen både trekker på det negerende og utopiske, kan innenfor en rancièrsk forståelse leses som en naturlig konsekvens av at Myrbråtens tenkning preges av forholdet mellom politiet og det dissensuelle. Politiorde har ingen utside, som Samuel A. Chambers påpeker i sitt essay ”Police and oligarchy” om politibegrepet til Rancière. (Deranty2010:62) Dette er både i tråd med at negasjonen ikke blir fullstendig, og at det ikke defineres noen klar utopi hos Myrbråten. At politiet ikke har en utside, innebærer dermed at det ikke finnes bedre og verre varianter av politi. Både negasjonen og utopiens umulighet, men samtidige nødvendighet, passer inn i en slik tankegang. Myrbråten forsøker å unnsnippe en kultur han forakter, men klarer ikke å negere den. Snarere trekker han deler av denne kulturen med seg, i en evig bevegelse bort fra den. Samtidig er utopien ikke mulig, ikke

engang formulert. Den finnes bare som etn potensialitet ved å klare å negere det samfunnet Myrbråten ønsker å unnslippe. Hadde han klart å negere det hadde et nytt samfunn oppstått, og dette potensielle nye samfunnet er det utopiske punktet som aldri kan nås, men som han kan sies å bevege seg mot. Men det er ikke så enkelt, det er ingen lineær bevegelse mot noe bedre. Slike bevegelser viser seg stadig, men møter problemer og stopper opp. Nettopp på grunn av det paradoksale som preger Myrbråtens tilværelse. Hans tilværelse er sterkt preget av språket, dets forhold til verden, og ikke minst forholdet mellom ham selv, verden og språket selv. Nå vil jeg gå nærmere inn på noen spesifikke trekk ved dette språket, og dermed Lunds stil.

3.8 Språket

Vi har sett en del på hvordan Myrbråtens tilværelse kan undersøkes i lys av Rancières politikkforståelse. Språket Myrbråten bruker preges av ambivalensen mellom den nye kulturen, som uttrykker seg i og med språket, og lengselen etter en form for utvei, et alternativ. En tilbakevending til noe tidligere er umulig, noe som synliggjøres når Myrbråten forteller om sine foreldre og den nye teknologiens inntog på gården. I forlengelse av Rancière kan dermed en mulighet være at noe nytt blir synlig; en ny tilværelse må innledes med et nytt språk, eller nye måter å bruke språket på. Oppgaven har hittil primært dreid seg om Myrbråtens tilværelse og dermed har den også dreid seg om hvordan han språklig definerer sin verden og seg selv. Et av de mest iøynefallende trekkene ved Myrbråtens tenking, og dermed stilen til Lund, er alle all bruken av neologismer. Derfor vender vi blikket mot neologismene og undersøker hvordan de kan leses som politiske.

3.8.1 Neologismer

Å redistribuere det sansbare dreier seg som sagt om å forandre måten man bruker språk på, og at man dermed skaper et nytt forhold mellom ordene og tingene. Nye måter å bruke språket på kan gjøre nye ting synlige, og utfordre eksisterende hierarkier og inndelinger. Hva så med nye ord i denne sammenhengen? Kan de nye ordene skape nye sammenhenger mellom ordene og tingene? Kan de ha innvirkning på hvordan de ulike delene innenfor distribusjonen av det sansbare er plassert? Lunds forfatterskap bugner av neologismer, og et av ordene som

hyppigst brukes i dannelsen av neologismer er nettopp ”åndsmennesket”. Fra side 8 til side 17 i *Grøftetildragelsesmysteriet* inngår ordet åndsmenneske i 19 forskjellige neologismer. På disse sidene diskuterer ikke Myrbråten bare hva det innebærer å være et åndsmenneske, men også den prosessen folk går gjennom for å bli et åndsmenneske:

Men dette gikk ikke i lengden, så klart, og motstrebende gjorde den indre åndsmennesketilstanden seg gjeldende, og da, for seint, selvfølgelig, innså jeg den selvinnløysende sannhet at jeg først måtte ønske å være et overflateåndsmenneske, det vil si være et slags hjelpeoverflateåndsmenneske, før åndsmennesketilstanden ville bli en ’dyp’ realitet, det vil si åndsgjennomstrømmende, jeg måtte oppgradere overflateåndsmennesketilstanden [...] (Lund 2000:16)

Myrbråten merker først en indre åndsmennesketilstand, så innser han at han ønsker å være et overflateåndsmenneske, uten at det forklares hva det innebærer. Å ønske å være et overflateåndsmenneske, eller å bare å være et overflateåndsmenneske vil si å være et hjelpeoverflateåndsmenneske, og det utdypes heller ikke her hva begrepet innebærer. Deretter kan åndsmennesketilstanden bli en dyp realitet, noe som innebærer at den er åndsgjennomstrømmende. Det er fire forskjellige neologismer i dette avsnittet. De to neologismene overflateåndsmenneske og hjelpeoverflateåndsmenneske inngår i den prosessen det er å bli et åndsmenneske, de underbygger i denne passasjen en slags bevegelse, inn i åndsmennesketilstanden. De er stadier på veien dit, men hva disse stadiene består av, hva de går ut på forblir uklart. Gjøres noe nytt synlig i denne bruken av neologismer? Kan det virke dissensuelt? Myrbråten sier: ”Men disse ovennevnte manifestatoriske utgytelser er fullstendig uleselige hvis du ikke fra før av er et åndsmenneske. Dette bidrar til å knytte åndsmennesker sammen i et ubrytelig brorskap.” (Lund 2000:27) At uttalelsene skulle være uleselige dersom man ikke er et åndsmenneske, kan tolkes på den måten at man er et åndsmenneske dersom man ikke synes det er uleselig. På sett og vis er det en invitasjon til leseren: Forstår du dette, er du et åndsmenneske. Men det kan også stenge leseren ute: Du forstår ikke dette fordi du ikke er et åndsmenneske. Utsagnet danner en tautologi: Er man et åndsmenneske forstår man, og for å avgjøre om man forstår, må man være et åndsmenneske. Myrbråten ble allikevel ikke et åndsmenneske ved umiddelbart å forstå noen utsagn, det var en lang og kompleks prosess. Allikevel er det interessant at åndsmennesketilværelsen synes å bygge på en tautologi som ligner den Rancière mener ligger til grunn for Platons argumentasjon om at arbeideren ikke kan delta i det politiske liv. Forskjellen er at det er Myrbråten selv som skaper denne

tautologien, denne historien, en slags selvforklarende historie om sitt liv. Han er ikke gitt denne plassen av noen andre som forteller en historie om hvorfor han befinner seg der han er.

Inneforståtheten som Myrbråten legger åndsmennesketilværelsen og som samtidig holder den skjult for de utenforstående, kan sees på som en strategi på lik linje med Myrbråtens idéer om at man må skjule kulturminnene for å bevare dem, for at de ikke skal slukes av den nye kulturen. For å bevare åndsmennesketilværelsen, holde den fri, må den skjules for påvirkning fra denne kulturen. Selv om den nok ikke kan tas opp i den nye kulturen, da nettopp et trekk ved den er at den defineres negativt i forhold til denne kulturen. Samtidig kan ikke åndsmennesketilværelsen, som jeg forsøkte å vise i avsnittet om negasjon og utopi, forsvinne. Åndsmennesketilværelsen må heller skape noe nytt ved å utføre sitt umulige forsøk på å negere, eller unngå den nye kulturen så godt den kan. Dermed kan bruken av neologismer som leseren vanskelig kan si hva betyr, tolkes som en motstand mot å plassere åndsmennesketilværelsen i et allerede etablert skjema, et gitt hierarki. Dermed kan neologismene sees på som redskaper i et forsøk på å bygge opp et nytt vokabular rundt en identitet, og er dermed også en ny måte å forstå denne identiteten på. Bruken av neologismer knyttet til opprettelsen av et subjekt kan da betraktes som en måte å definere dette subjektet på som motsetter seg politiinstansen. Det blir ikke bare en ny identitet, men en ny måte å definere en identitet på. Dette er helt avgjørende dersom identiteten ikke skal slukes av den nye kulturen. Man bør legge merke til at Myrbråten aldri bruker ordet identitet selv, et ord som konnoterer gitte måter å forstå ens plass i distribusjonen av det sansbare.

Neologismene i *Grøftetildragelsesmysteriet* brukes også om konteksten Myrbråten befinner seg i, deler av samfunnet han lever i, og ikke minst den nye kulturen. På en lignende måte som den kulturdepartementet bruker når de bruker en del begreper som Myrbråten mener er et uttrykk for denne nye kulturen, kan begrepene Myrbråten bruker, i form av alle neologismene, sees på som en måte å definere verden i et åndsmenneskeperspektiv. Neologismene inngår i en omforming av Myrbråtens sensoriske opplevelser av verden rundt seg. Å redistribuere det sansbare innebærer å rokere forholdet mellom ordene og tingene, mellom det som sees og det som sies om det, og i et slikt perspektiv kan Myrbråtens neologismer tenkes å være redskaper til å redistribuere det sansbare.

En del av Myrbråtens kritikk av opprettelsen av kulturminner dreier seg om begrepsbruk og kategorisering, og han er selv inne på karakteriseringens funksjoner: "[...] da jeg begynte å karakterisere meg selv som et åndsmenneske, følte jeg det som det første reelle forsøket på å gjøre noe fundamentalt nytt." (Lund 2000:34) Hva er så forskjellen på

karakteriseringen som benyttes i opprettelsen av kulturminner og karakteriseringen av seg selv som et åndsmenneske? Det kan være at Myrbråten beskriver det å være et åndsmenneske på en idiosynkratisk måte som unngår den måten å inndelegge på som kulturdepartementet bruker. Slik forsøker han å unnsnippe den nye kulturens logikk. Og nettopp å unnsnippe, som jeg allerede har vært inne på, er et av Myrbråtens prosjekter, og dette er knyttet til neologismene. Han sier: ”Ved å utsi de mest komplekse ordsammentillingsord hadde jeg altså funnet ut en helt egen måte å beskytte meg på mot den verdenspest som så mange lider av, på samme måte som kjemikere utskiller motgiften av det giftige stoff.” (Lund 2000:35)

Neologismene unnsnipper verdenspesten, som her kan tenkes som den inndelingen av verden Myrbråten kjemper mot, altså den nye kulturen, representert ved for eksempel opprettelsen av kulturminner. Myrbråten bruker i dette tilfellet nettopp en neologisme, ”ordsammenstillingsord”, for å beskrive neologismenes potensial; teori og praksis går i ett, han gjør og forklarer på samme tid.

Et av aspektene med neologismene er at de setter sammen ord som hver for seg har en annen betydning enn de får når de settes sammen. For eksempel består neologismen ”forbruksnarkomanien” (Lund 2000:22) av de to ordene forbruk og narkomani. Vi vet hva de ordene betyr hver for seg og hvordan de som oftest brukes, men hva skjer når de danner et nytt ord på denne måten? Ordet trekker til en viss grad med seg konteksten de stammer fra og ordenes gamle betydning. Forbruk er et begrep som er positivt innenfor en økonomisk tankegang hvor vekst og økt produksjon regnes som positivt. Det er et begrep med tidvis negative konnotasjoner i et miljøperspektiv hvor høyt forbruk bidrar til forurensing. Det er også et begrep som er en del av folks hverdag uten at de nødvendigvis tenker så mye på det eller tillegger det betydning. Narkomani er i de fleste sammenhenger et entydig negativt begrep, som signaliserer at et menneske har mistet kontrollen, er blitt en slave av et narkotisk stoff, og kan være på vei mot døden hvis det ikke klarer å bryte ut av narkomanien. Slik sett er en enkel lesning av nevnte neologisme at menneskene er avhengige av forbruket, slaver av det, og at det i verste fall vil føre til vår død. Det som gjør denne neologismen interessant her er at narkomani både signaliserer å være en form for slave av noe, samtidig som det indikerer at man kan bryte ut av slaveriet. Er ikke denne kritikken av konsumsamfunnet ganske tradisjonell? Kan en slik språkbruk virke dissensuell? I hvilken grad kan et slikt utsagn sies å gjøre noe nytt synlig? Kanskje viser dette eksemplet at språklige rekonfigureringen og budskapet ikke nødvendigvis er adskilte størrelser, slik en kan få inntrykk av når en leser Rancière, men som det må understrekes at han ikke sier noe spesifikt om. Man kan spørre seg

om denne neologismen kan fungere politisk. Neologismen inngår i en tenkning som preges av dissensuelle konstruksjoner og bevegeleser, men kan vanskelig leses som dissensuell i seg selv. Leser man den inn i konteksten den inngår i, altså Myrbråtens tenkning om samfunnet, verden og seg selv, kan man tenke seg åndsmennesketilværelsen som en måte å bryte ut av avhengigheten neologismen signaliserer. Åndsmennesketilværelsen er derimot ikke en enkel oppskrift på å bryte ut av dette forbruket. Slik sett kan man si at denne neologismen peker mot å forandre logikken forbrukssamfunnet, den nye kulturen, bygger på, slik Myrbråten gjør i og med sin åndsmennesketilværelse, selv om den ikke gjør det selv. Begrepene dissensus og konsensus står alltid i et forhold til hverandre, og her ser vi at de ikke alltid er like lette å skille fra hverandre. Og særlig ikke i møte med Lund, i og med at hans stil preges av å forskyve betydninger.

Myrbråtens tenkning rundt samfunnet og sin egen posisjon i det, kan karakteriseres som en kamp mot den nye kulturen. Han kjemper for å definere seg en verdig plass i verden. En kamp som utkjempes i og med språket, og hans neologismer kan betraktes som redskaper i denne kampen. Noe som også viser seg i hvordan Myrbråten forholder seg til rådene språklige normer, så la oss se litt nærmere på hvordan dette utarter seg.

3.8.2 Flytende skriftnorm

Å skrive innebærer at man forholder seg til konvensjoner og normer. Når jeg vil forsøke å vise at Lunds forhold til skriftnormer kan leses som et politisk aspekt ved hans bøker, mener jeg på ingen måte at han bryter med alle normer, eller ikke forholder seg til normer i det hele tatt. Noe slikt er umulig og normer for hvordan man skriver er helt klart til stede i Lunds skrift. Man er nødt til å forholde seg til konvensjoner for overhode å kunne skrive fordi alfabetet i seg selv er en konvensjon. Men forfatteren kan behandle ulike normer forskjellig, og ikke minst bryte med en del av dem. Her kan man trekke en parallell til avsnittet om negasjon og utopi. En fullstendig negasjon av skriftlige normer er ikke mulig, og å skape en fullstendig ny skriftnorm blir utopisk og heller ikke mulig. Allikevel kan man forsøke å negere og å strekke seg etter utopien, og skape noe nytt mellom disse to punktene.

Med Rancières tanker om politikk kan vi si at brudd med normer kan være et politisk trekk ved en tekst. Et trekk ved Lunds stil er nettopp, som vi har sett eksempler på, å bruke begreper på måter de tradisjonelt ikke brukes, og på denne måten skape nye, overraskende sammenhenger. Kan man så si at Lund skaper nye skriftnormer? Når jeg skriver at jeg vil

undersøke om Lund skaper en ny skriftnorm, mener jeg ikke at han blir en normsetter, men jeg vil lese bøkene forhold til hierarkier, grenser, tradisjonelle forståelser, og dermed se om ikke han gjør noe med normer for hvordan man skriver. At han skaper en ny skriftnorm trenger ikke bety mer i denne sammenhengen enn at Lunds stil preges av en forskyvning av en del gjeldene normer for hvordan man skriver. Disse normene er ikke absolutte, og mange forfattere har utfordret rådende normer før ham, det har vært en drivkraft for mange litterære strømninger og forfattere. Rancière påpeker som sagt at Flaubert er en demokratisk forfatter, ikke på grunn av noe budskap han formidler gjennom sine bøker, men fordi han bryter med reglene for representasjon i det representative regimet. Flaubert bryter med gitte konvensjoner for hvordan man skriver om ulike emner. Lund kan sies å skrive innenfor det estetiske regimet, han forholder seg ikke til konvensjoner man finner i det representative regimet. I *The politics of aesthetics* skriver Rancière følgende om Flauberts demokratiske stil: "[...] the equality of all subject matter is the negation of any relationship of necessity between a determined form and a determined content." (Rancière 2004:14) Jeg mener at man kan si at Lunds bøker er demokratiske på en måte som ligner måten Flaubert er demokratisk på for Rancière. Det demokratiske ved Lunds stil, vil jeg påstå, er hvordan det ikke skilles mellom ulike diskurser, sjargonger, fagdisipliner og det man tradisjonelt kaller høyt og lavt. Naturvitenskap, filosofi, "sunt bondevett", spekulative teorier, og en rekke andre elementer blandes og brukes om hverandre, ofte utenfor den konteksten de vanligvis opptre i og på andre måter enn man ofte ser. Det som er interessant i denne sammenhengen er at Lund bryter med hierarkiene ulik språkbruk forutsetter og produserer. Dette kan sees på som en redistribuering av det sansbare, i den forstand at det omskaper forholdet mellom det som sees og det som kan sies om det som sees. Dersom inndelingene i et samfunn er en konsekvens av konsensus finnes det ingen positivt gitte skiller mellom disipliner og diskurser, og dermed kan språkbruk fungere som en kamp om disse skillene. Begreper kan i et slikt perspektiv benyttes som våpen i en kamp om grenser. Vi kan si at Lund griper rett inn i en slik konflikt om grenser, og at hans stil kan sees på som forsøk på å omforme våpnene som brukes og dermed omforme grenser mellom disipliner og deres diskurser. La oss kikke på et eksempel på hvordan dette skjer hos Lund. Myrbråten beskriver situasjonen rundt farens død på denne måten:

Men nettopp fordi språket og virkeligheten ikke lenger gikk i lag med hans nødvendige arbeid, førte dette til hans raske og delvis sjølpåvirkede død, siden han bare lakonisk tillot et magesår å utvikle seg, et slags modernistisk magesår blomstret opp [...]. (Lund 2000:143)

Et ord som stikker seg ut i denne passasjen er modernistisk, en merkelig sammenheng for et slikt begrep. Her beskrives altså Myrbråtens fars dødbringende magesår som modernistisk. Et begrep som hovedsakelig beskriver en epoke – eller en diskurs, som Rancière kaller det – innenfor kunsten. Her brukes et begrep som primært hører hjemme i kunstens verden. Hvordan kan et magesår være modernistisk? Det beskrives som et ”slags” modernistisk magesår, noe som innebærer at Myrbråten er klar over at det er en uvanlig sammenheng å bruke dette begrepet i. Like fullt bruker han det, og utsagnet virker ikke nødvendigvis så merkelig hvis man ser på sammenhengen det inngår i, det vil si beskrivelsene av språket, verden og arbeidet som ikke henger sammen for faren. Modernismen, i alle fall deler av den, kjennetegnes ofte i litteraturen av refleksjoner omkring avstanden mellom språket og verden og dens fokus på bruddet med det bestående. Peter Childs skriver i *Modernism*: ”Modernism has [...] almost universally been considered a literature of not just change but crisis.” (Childs 2000:14) Magesåret faren til Myrbråten pådrar seg er et resultat av et misforhold mellom språket han bruker og verdenen han lever i, og forandring og krise preger farens situasjon: ”[...] fordi språket og virkeligheten ikke lenger gikk i lag med hans nødvendige arbeid, førte dette til hans raske og delvis sjølpåvirkede død, siden han bare lakonisk tillot et magesår å utvikle seg [...]” (Lund 2000:143). Slik sett er det en viss logikk i å kalle magesåret modernistisk, i og med at det er et resultat av et misforhold mellom verden og språket, og er en følge av en forandring som ender i en krise. Den etymologiske betydningen av ordet krise er den fasen i en sykdom hvor man enten helbredes eller dør.⁷ Noe pussig virker det derfor å si at magesåret blomstrer opp. Å blomstre konnoterer gjerne noe positivt, noe som ofte forbindes med våren og dermed med fremtiden, mens i denne sammenhengen fører oppblomstringen til døden, oftere beskrevet som livets høst. Når magesåret beskrives som om det blomstrer opp, kan man si at å blomstre tas ut av en positiv, poetisk sammenheng det ofte brukes i. I sin bruk av begrepet modernistisk bryter Lund med en grense man ofte vil støte på, mellom en skade/sykdomsdiskurs, og en kunstdiskurs. Der Flaubert skrev om såkalt lavere mennesker i samme språk som høyerestående mennesker, bruker Lund begreper fra ulike fagområder og ulike diskurser i beskrivelser av verden som ikke tar hensyn til skillene mellom ulike fagdisipliner. De ulike fagdisiplinenes bruk av begreper, opprettholder gitte måter å snakke om ulike situasjoner på. Med Rancières begreper kan vi si at Lund redistribuerer en gitt inndeling av det sansbare ved å bryte eller tøye disse grensene.

⁷ Hentet fra <http://www.etymonline.com/index.php?term=crisis&allowed_in_frame=0> [Lest 05.09.2011]

En av måtene Lund overskrider grenser mellom diskurser, er i hans bruk av dialekt. Lund er ikke konsekvent i sin bruk av a- og en-ender, de to formene brukes om hverandre. Det er også et stort innslag av dialektord i hans tekster, både i form av ender og vri på ord, men også ved bruk av uttrykk som er spesifikke for enkelte dialekter. Noe av det som gjør bruken av dialekt interessant i denne sammenhengen er at de brukes side om side med ord som stammer fra helt andre diskurser. Det er ikke snakk om en slags mimetisk gjengivelse av autentisk bygdeliv, på ingen måte, vi kan heller snakke om at dialektordene danner en spenning i forhold til de andre ordene i Lunds bøker som for eksempel neologismene. Neologismene tilhører et åndsmenneskevokabular, dialektordene tilhører Myrbråtens geografiske bakgrunn, samtidig som det også brukes ord som stammer fra intellektuelle miljøer. De ulike ordene har sitt opphav i både geografiske områder og ulike diskurser og fagområder, men de blandes og blir bestanddeler i Lunds stil. En stil som preges av nye forbindelser, nye sammenhenger, samtidig som ordene drar med seg rester fra den konteksten de stammer fra. Dermed skapes det spennende og produktive møter mellom de ulike ordene i Lunds diskurs.

Rancière skriver i *The flesh of words* følgende om stil: "[...] style exists when there is the 'foreign' element of metaphor that disappropriates the terms of common usage, de-idiomatizes them." (Rancière 2007: 119) Er ikke et slikt perspektiv i særlig grad treffende for det vi kan kalle Lunds stil? Kan man ikke si at det finnes et fremmed element i Lunds tekster, metaforer som nettopp deidiomatiserer, ved å forholde seg ganske fritt til vanlige bruksområder for begreper? Er ikke dette trekket ved hans stil nettopp et demokratisk aspekt ved dem, slik Rancière bruker begrepet? Jeg vil si ja. Vi ser at stil, for Rancière, knyttes til det politiske, altså at et gitt forhold mellom språket og det språket referer til forskyves. Rancière peker på metaforen som et 'fremmed' element. Hvis vi tenker oss metaforen ikke bare som den retoriske tropen, men i den forstand at all språkbruk til en viss grad er metaforisk, kan mye av det idiosynkratiske ved Lunds stil passe inn i en slik beskrivelse. Det vil si at for eksempel neologismene eller den uvanlige begrepsbruken kan sees på som det deidiomatiserende elementet som Rancière tillegger metaforen. Med sitt begrep "mute speech" er Rancière inne på all språkbruk til en viss grad er metaforisk. "Mute speech" innebærer at språket får stumme ting i tale, samtidig som språket da kommer i tale. Både språket og tingene er i utgangspunktet stumme. Forholdet mellom språket og tingene er ikke gitt. Slik sett blir forholdet mellom tingene og språket, "den rette representasjonen", en følge av konsensus. Dermed kan man tenke seg det fremmede elementet ikke bare som metaforer,

men som all deidiomatiserende språkbruk. I dette perspektivet kan vi kalle Lunds stil demokratisk. Han er en forfatter som i stor grad deidiomatiserer nettopp ved hjelp av fremmede elementer i språket, ved hjelp av utradisjonell bruk av begreper, og ikke minst alle sine neologismer.

Angående *Grøftetildragelsesmysteriets* forhold til skriftnormer, er det i denne sammenhengen verdt å merke seg at boken skifter stilleie underveis. I begynnelsen er språket ført i et relativt tradisjonelt bokmål, det brukes for eksempel stort sett hannkjønnsendinger. Ganske raskt introduseres en mer og mer idiosynkratisk språkbruk, med høy forekomst av dialektord og neologismer. Det er vanskelig å si at det er en utvikling som går i én retning, språkbruken blir mer og mer idiosynkratisk. Både i begrepsbruken og bruken av dialekt. Bruken av en-ender og a-ender forekommer for eksempel gjennom hele boken, men man ser en klar økning av det vi kan si er en mer radikal språkbruk utover i boken, i den forstand at den forholder seg mindre og mindre til rettskrivningsnormer. Tradisjonelt sett ulik språkbruk blandes. La oss først se på et eksempel fra bokens begynnelse:

Det blir stadig færre av oss som gråter over verdens elendighet, noe som er mistenkelig og egnet til enda dypere bekymring, mens det er desto flere som gråter over seg og sitt, og som har sine grunner til det. De overdøver de ytterst få av oss som faktisk gråter over verdens tilstand. Å skille de gråtende fra hverandre er en trist og håpløs oppgave. (Lund 2000:7)

Tonen er deskriptiv og saklig. Det er ingen uvanlige ord. For å sammenligne ser vi på en passasje fra bokens andre del:

Jeg kom nerat til bruket mitt nede på Myrbåtenflata. Det første jeg så var at bilen var borte. Greit, tenkte jeg, de trenger jeg jo ikke mer. Mørkt og regnete var det, utelysa var slått av, det var ufrakommelig, og i snøsørpa ramla jeg oppi ei grøft, men så fikk jeg kravla bort til trammen, der sto utgangsdøra åpen, den sto og slo, i vindkasta. (Lund 2000:220)

Som vi ser er tonen i dette avsnittet mer muntlig enn i det forrige og forekomsten av dialekt, i form av a-ender, er fremtredende. I den første passasjen skildrer Myrbråten sin eksistens på institusjonen han befinner seg på, mens i den andre beskrives en periode – etter at han utarbeidet kulturminnebetenkningen og før han havnet på institusjonen – hvor han bor på gården han vokste opp på. Språket som brukes til å beskrive institusjonen er tørt og saklig, mens språket som gårdslivet skildres i ligger tett opptil det språket man kan tenke seg at ble brukt på gården, i Myrbråtens oppvekst. I tredje del er det derimot mindre dialektbruk enn i

del to. At det er tre deler med relativt ulik språkføring, kan kobles til Myrbråtens ulike livssituasjon i de tre delene. Dermed er det fristende å si at den ulike språkbruken kan ha en slags mimetisk effekt, de ulike delene gjenspeiler Myrbråtens språkbruk på den tiden som beskrives, noe som den tidvise bruken av presens i alle de tre delene understreker. Forstår vi mimesis som virkelighetsgjengivelse og legger til at virkeligheten beskrives av Rancière som det man kan si om den verden man ser, representerer den ulike språkbruken Myrbråtens ulike opplevelser av virkeligheten. Altså et skiftende forhold mellom tingene og språket man bruker om dem, noe som er i tråd med at distribusjonen av det sansbare redistribueres hele tiden. Redistribueringer kan gjøre noe nytt synlig, og Lund skriver at dersom skrivingen skal skape noe nytt må "[...] en ikke være redd for å skrive dårlig eller kaotisk." (Lund 2006:147) At en bok skifter stilleie på den måten som *Grøftetildragelsesmysteriet* gjør, kan sies å være noe kaotisk, i den forstand at en som leser kan få problemer med å få oversikt over stilen, kanskje særlig begrepsbruken. Det kaotiske i dette bevegelige stilleiet fører kanskje til at en ikke blir helt trygg på Myrbråten da hans posisjon blir vanskelig å plassere. Hva har dette å si for oppgavens perspektiv? Myrbråten er ikke bare en stemme fra bygda, han er ikke en stemme fra academia, eller bare en gal manns ralling fra institusjonene. Hans stemme hører tilsynelatende hjemme en rekke ulike steder. Dette gjør hans stemme vanskelig å plassere innenfor en vanlig inndeling av roller i et samfunn: Er det gårdsbrukerens sunne bondevett, akademikerens ekspertise, den gales eksentriske logikk? Slike inndelinger fanger ikke inn Myrbråten, eller man kan i alle fall se toneskiftet i hans stemme som et forsøk på å ikke la seg fange i slike roller. Dermed blir bruddet med de adskilte rollene en måte å danne sin egen posisjon. Det er også interessant at Myrbråten ikke synes å foretrekke en diskurs foran en annen; han hierarkiserer ikke mellom de ulike formene for språkbruk, men lar dem gli over i hverandre. Dialekt brukes for eksempel i hele boken selv om det forekommer hyppigst i del to.

Som nevnt rømmer Myrbråten ut i skogen i bokens siste del, og lever så å si i ett med naturen. (Naturen i den forstand områder som ikke er preget av mennesker.) Dette kan leses som en reaksjon på den nye kulturen han har levd i og under, og som han så å si forsøker å rømme fra.⁸ Men han klarer ikke rydde den kulturen han forsøker å unnsnippe fra sin bevissthet, og naturen han vender tilbake til er ikke enkel å nå:

⁸ Myrbråten sier ikke eksplisitt at den nye kulturen er grunnen til at han rømmer til skogs, det synes heller å være en hendelse med Helene som han bor sammen med som er årsaken. Uansett om den nye kulturen ikke er grunnen, rømmer han ut i skogen og dermed vekk fra de stedene hvor denne kulturen uttrykker seg tydeligst.

Men når jeg tenkte på hvordan jeg reagerte med fortvilelse over enkelte naturfenomener, og hvordan det lød ord og uttrykk inne i meg som 'høstregn', 'frost', 'snø', irriterte jeg meg kanskje mer over forbindelsen mellom naturen og min språkbruk. Jeg, hadde, som menneske, fjernet meg fra naturen i og med at jeg kunne bruke disse ordene, og det tilsa at jeg ikke likte den virkeligheten de refererte til, en virkelighet som hadde vært helt ålreit og nødvendig hvis jeg virkelig hadde vært et dyr. (Lund 2000:245)

Myrbråten blir ikke kvitt det problematiske som hefter ved språket, som for ham er nært knyttet til den kulturen han rømmer fra. Tenker vi på "mute speech" her, kan vi si at begreper som "høstregn" og "frost" får mening når de settes i forbindelse med det de beskriver, og fenomenene de beskriver kommer i tale ved å omtales. Samtidig ser vi at det kun er dyr, som nettopp er språkløse, som kan like den virkeligheten Myrbråten ikke liker. En virkelighet som er basert på et skille mellom språket og naturen? Myrbråten klarer ikke å overkomme dette skillet. En direkte kontakt med skogen, den klassiske naturen vil for Myrbråten også alltid innebære en spredning av den nye kulturen som uttrykker seg i og med språket.

3.9 Nye distinksjoner

Vi har nå sett en del på hvordan Lund behandler størrelser som blant annet natur, kultur og det norske, og hva det i forlengelse av dette innebærer for et åndsmenneske som Myrbråten å leve i Norge. Denne behandlingen av det norske er gjort på en måte hvor Lunds begrepsbruk, hans fremstillinger, hans stil er sentral for det jeg mener er et demokratisk trekk ved hans bøker. Sentralt for dette demokratiske aspektet er hvordan han forholder seg til distinksjoner, og de hierarkiene og inndelingene disse distinksjonene skaper. Dermed har distinksjoner i stor grad med distribusjonen av det sansbare å gjøre. Lunds fremstiller for eksempel det norske på en annen måte enn den man gjerne møter i for eksempel norske medier og reklamen, hvor størrelsen sjeldent problematiseres. Siden det man legger i det norske er en sentral del av hvordan man forstår seg selv som norsk, åpner Lunds tanker om det norske for nye måter å se seg selv på. Lunds bøker foreslår nye distinksjoner i forhold til hva det vil si å være norsk, å definere seg selv som norsk. Dette gjør han etter min mening også med sine beskrivelser av det norske samfunnet. Noe som ikke minst viser seg i Myrbråtens tanker rundt den nye kulturen, og hans arbeid for kulturdepartementet. Myrbråten beskriver som nevnt den nye kulturen for narkoman. Narkotika derimot er en ustabil størrelse, et begrep på en liste som

endres nå og da. Det er opp til myndigheten å vurdere hvilke rusmidler som til enhver tid regnes som narkotika. Og nye stoffer legges stadig til. Dermed kan man si at narkomane også er en ustabil størrelse, ettersom man kan teknisk sett kan være avhengig av et rusmiddel som ikke finnes på narkotikalistene, men som blir oppført der og dermed får man betegnelsen narkoman. Man kan si at hvem som regnes som narkoman eller ikke (alkoholikere regnes for eksempel ikke som narkomane) er et spørsmål om definisjonsmakt. Myrbråten går rett inn i dette feltet, hos ham synes narkomani å være forbundet med all slags avhengighet. De som vokser opp i denne kulturen blir også narkomane, men ikke slik myndighetene definerer det, de blir avhengige av andre ting, av den eskalerende fråtsingen i den nye kulturen. Å kalle den nye kulturen for narkoman drar også med seg negative konnotasjoner slik vi kjenner dem i for eksempel mediene, der narkomane ikke levnes mye ære. Slik sett blir Myrbråtens negative syn på denne nye kulturen enda tydeligere. Men kritikken fungerer som mer enn skittkasting. I sin anmeldelse av *The emancipated spectator* påpeker Anders Fjell at man kan skifte på termers valør og dermed forandrer gode termer til dårlige og motsatt, uten at man endrer på selve motsetningens funksjonsmåte. (Fjell 2010:344) Fjell utdyper: ”Å snu opp ned på en motsetning uten å stille spørsmål ved motsetningen selv, er ikke en virkelig kritikk.” (Fjell 2010:344) Jeg mener at Myrbråten i dette tilfellet stiller spørsmål ved selve motsetningen. I tillegg til at Myrbråten snur på terminologien, besjeler han også den nye kulturen, den gjøres på et vis menneskelig, eller gis i alle fall menneskelige egenskaper. Det som er interessant med dette er at Myrbråten snur på idéen om at menneskene skaper kulturen, bruker pengene til sine formål. Snarere er det kulturen som former oss og pengene som bruker oss. Slik sett problematiserer Myrbråten skille mellom natur og kultur som tas for gitt av kulturdepartementet. Kulturen er like avhengig av oss som vi er av den. Dermed kan man si at Lund stiller spørsmål ved selve motsetningen og ikke bare snur den på hodet og opprettholder den. Dette synet på forholdet mellom natur og kultur er et såpass radikalt synspunkt at kulturdepartementet sparker ham, det snur så å si på hodet all den mytten mye av det den offentlige logos hviler på, ikke minst kultursektoren. Igjen kan vi si at Myrbråtens radikale forsøk på å redistribuere det sansbare ikke vinner frem, i og med at han ikke hindrer opprettelsen av kulturminner og dermed videre utbredelse av den nye kulturen, men vi kan si at han omformer den sensoriske opplevelsen han har av å leve i Norge. Kulturen fremstilles altså på en ganske annen måte enn en tradisjonell bruk av begrepet, altså noe som er avgrenset fra naturen. Begge disse begrepene er viktige som distinksjoner som kan fungere som

grunnstøtter i konstruksjonen av et samfunn. La oss derfor se på hvordan Lund behandler dette begrepsparet.

Myrbråten legger som sagt ut på en reise i Norge for å kartlegge potensielle kulturminner: ”Og jo mer jeg reiste, jo mer fatalt framsto Norge, jo mer pervertert viste dette landet seg å være.” (Lund 2000:64) Norge har ikke lenger noen kultur for Myrbråten, bare rester av ødelagt natur. (Lund 2000:64) Hva innebærer det? Et vanlig skille mellom natur og kultur går ut på at det kulturelle, det vil si det menneskelige eller menneskeskapte, står utenfor naturen, og naturen eksisterer der det menneskelige, eller menneskeskapte ikke regjerer. Dette er bare en måte å bruke dette begrepsparet på, for ofte er ikke skillet like klart, mennesket er også en del av naturen, ja mennesket har selv en natur, i form av instinkter og andre biologiske trekk. Jeg vil basere diskusjonen av Lunds bruk på at kulturen og naturen er to adskilte sfærer, kulturen er det som er menneskeskapt mens naturen er det som ikke er det. Det mest påfallende med Lunds omgang med begrepene natur og kultur, er at de ikke holder to ulike områder adskilt, selv om de tilsynelatende er en dikotomi. I dette forfatterskapet er skillet mellom naturen og kulturen hele tiden i bevegelse og det opphører, viskes ut, forandres gjentatte ganger. At Norge ikke har noen kultur, bare rester av ødelagt natur, som Myrbråten sier, indikerer at naturen har blitt skadet. Av kulturen? På grunn av den nye kulturens herjinger? Opprettelsen av kulturminner? Det ville være en logisk slutning, men Myrbråten påpeker samtidig at det bare er naturen som kan skape kultur. Kulturen er forsvunnet, det er bare rester av ødelagt natur igjen, hva sier det om forholdet mellom disse to begrepene? Ganske tidlig i *Grøftetildragelsesmysteriet* kommer Myrbråten med følgende formulering: ”At all ekte kultur skapes av naturen, og får sitt preg av naturlige betingelser, er noe ethvert åndsmenneske vet.” (Lund 2000:24) Det er ikke menneskene som skaper kultur, men naturen. Slik kommer kulturen fra naturen, og dermed er kanskje mennesket et slags medium for naturen til å skape kultur. Men en slik slutning baserer seg på at mennesket ikke selv er natur, men står utenfor den, på kulturens side. Men som vi ser opererer ikke Myrbråten med en forståelse av natur og kultur som to avgrensede sfærer, det er heller slik at den ene størrelsen skaper den andre. Dermed kan man tenke seg en naturlig, ekte kultur, skapt av naturen, og en falsk, unaturlig kultur. Denne falske kulturen, er den skapt av menneskene? Slike spørsmål dukker opp når man leser Myrbråtens resonnementer om forholdet mellom natur og kultur, og noe entydig svar lar seg ikke trekke ut av denne boken. Spørsmålet jeg stilte ovenfor, om det er menneskene som skaper den falske kulturen, baserer seg på et klart skille mellom natur og kultur og mellom ekte og falsk. Slike skiller forholder ikke Myrbråten seg til, eller man kan si

at han undergraver dem. Dermed blir slike spørsmål utilstrekkelige i møte med Myrbråtens tanker om natur og kultur. Hva innebærer det å behandle disse begrepene på denne måten?

De to begrepene natur og kultur påvirker hverandre, og dermed påvirker de også menneskene, som på sett og vis er nødt til å eksistere i dette kompliserte forholdet mellom naturen og kulturen. Snarere enn at Myrbråten forsøker å gi naturen eller kulturen en ontologisk status, viser han hvordan begrepet er en del av en kompleks kamp om å definere hva som er natur og hva som er kultur. Altså en kamp mellom fiksjoner, om å definere virkeligheten. Det er i denne konflikten Myrbråten befinner seg. Om forholdet mellom naturen og kulturen og åndsmenneskets plass i dette forholdet sier Myrbråten følgende: ”Alle åndsmennesker har fått sin innsikt fra naturen, det er denne naturlige innsikten de bruker for å forstå det moderne samfunnet med.” (Lund 2000:24) Naturen gir altså åndsmenneskene mulighet til å forstå kulturen. Er kulturen uforståelig uten innsikt fra naturen? Eller er det heller slik at en åndsmenneskeforståelse av kulturen er umulig uten innsikt fra naturen? I så fall vil forholdet mellom naturen og kulturen også preges av det komplekse forholdet åndsmennesket har til disse størrelsene. Og det gjør de jo i *Grøftetildragelsesmysteriet*. Men er ikke utsagnet over en selvforklarende tautologi? Åndsmenneskene får sin innsikt fra naturen, og denne naturlige innsikten gjør at de forstår det moderne samfunnet. Et slikt utsagn sier ikke så mye om hvordan man får innsikt fra naturen, hva denne innsikten innebærer. Hva skiller denne innsikten fra kulturell innsikt? Slike spørsmål forblir ubesvart. Hva som skiller natur og kultur forblir også uklart. Det virker som to størrelser som er selvforklarende i henhold til en slags sunn fornuft kritiseres av Myrbråten, nettopp for å undergrave måten disse begrepene kan brukes på, av for eksempel kulturdepartementet. Kan man ikke si at en slik sunn fornuft er et redskap for politiet til å opprettholde en gitt distribusjon av det sansbare? Og at Myrbråten dermed presenterer en annen mythos enn den kulturdepartementet baserer mye av sin virksomhet på? Den mythosen Myrbråten presenterer er tilsynelatende selvmotsigende og mangelfull. Man kan spørre seg om hvorfor han bruker begrepene når de ikke synes å kunne skilles fra hverandre. Når begrepene allikevel brukes, og på ingen måte konsekvent, fører det til en form for utvanning av deres mening. De avsløres ikke i den forstand at deres egentlige betydning kommer til syne, men de hierarkiene som kan skapes ved å bruke dem angripes ved å bryte ned deres grunnmur. At Myrbråten fortsetter å bruke begrepene kan også tolkes dithen at han vet at han ikke slipper helt unna dette skillet de skaper. Disse begrepene er en del av hans forståelse, en forståelse som utfordrer,

redistribuerer, men ikke unnslipper. En kan også tenke seg at å vanne ut begreper på denne måten fungerer slik at det blir en kritikk av logikken til andre brukere av begrepene.

Det komplekse forholdet mellom naturen og kulturen spiller inn når man leser Myrbråten's utlegninger om åndsmennesket og dets forhold til nettopp naturen. Som for eksempel hvordan Myrbråten ble et åndsmenneske, deler av prosessen beskriver han slik:

Jeg skjønnte at raskeste måte jeg kunne bli åndsmenneske på, var først å begynne å late som om jeg var åndsmenneske, ikle meg åndsmenneskepositisuriske gevanter. Deretter, kunne jeg ikke annet enn å la tilfeldighetene og naturen råde. Derfor, da jeg oppdaget denne lille åndsmenneskeattitydiske detalj, ble jeg, for å si det enkelt, en annen. Jeg ble et såkalt fulltidsåndsmenneske, langsomt, ustyrlig, uklonbar, ble jeg et fulltidsåndsmenneske. (Lund 2000:16)

Myrbråten blir et åndsmenneske ved å oppdage den lille åndsmenneskeattitydiske detalj å la tilfeldighetene og naturen råde. Hva et åndsmenneske er, synes å bli klart for Myrbråten samtidig som han kjenner at han blir et, det blir en selvbekreftende erkjennelse. Det å bli et åndsmenneske og hvordan man blir det henger sammen. Å legge merke til den lille detaljen er åndsmenneskeattitydisk, mens denne detaljen gir innsikten som gjør at man gjenkjenner seg som et åndsmenneske. En form for tautologisk slutning, som minner om den Rancièr finner hos Platon. Logikken er den samme, men den skaper ikke et hierarki på den måten som Platons fortelling om de ulike metallene i legeringene til de ulike borgerne gjør det. Her benytter Myrbråten seg av en tautologisk struktur, men logikken i utsagnet har også andre aspekter. Det er verdt å merke seg ordet ”derfor” i denne sammenhengen. Myrbråten blir et åndsmenneske fordi han skjønner at det gjelder å la naturen og tilfeldighetene råde. Ordet ”derfor” signaliserer en logisk slutning fra et saksforhold til et annet. Når vi da legger til at naturen er en høyst uklar størrelse for Myrbråten, blir utsagnet tvetydig. Naturen sidestilles med tilfeldighetene, noe som er fullstendig uoversiktlig. Tautologien Myrbråten etablerer baserer seg dermed på innsikt fra noe som ikke kan gripes. Kanskje kan man si at Myrbråten etablerer en logikk ut fra størrelser han har en opplevelse av, men ikke er i stand til å gjengi språklig, og som dermed blir ufullstendige. Man kan også si at han undergraver sin egen argumentasjon ved å motsi seg selv. Noe som synes å være bevisst, og som kan tolkes dithen at det viser noe av det problematiske med å tenke forbi et så etablert skille som natur/kultur. Myrbråten sier litt senere i boken: ”Åndsmenneskene er jo egentlig rene naturmennesker.” (Lund 2000:11) Dermed får det komplekse forholdet mellom natur og kultur innvirkninger. For hvis man kan være et rent naturmenneske, bør jo naturen være en avklart størrelse, det bør

vel finnes en ren natur? Det gjør det derimot ikke hos Lund, så hva det innebærer å være et rent naturmenneske blir vanskelig å overskue. Nettopp dette uavklarte blir slik sett en del av det rene. Vanligvis tenker man på det rene som noe avklart, en essens, noe som ikke er blandet ut. Men her er det rene nettopp ikke knyttet til noen essens. Ser vi dette i sammenheng med det Myrbråten uttaler om at bruken av merkelapper i arbeidet med kulturminnene ødelegger kulturen, synes en renhet uten essens å sørge for at åndsmenneskene unnslipper merkelapper og dermed unnslipper de også den nye kulturen. En essensialistisk tenkning knyttet til det rene passer politiet: klare inndelinger hvor alle har sin plass. Og det er et viktig poeng her. Hvis vi kikker på sitatet over, hvor Myrbråten beskriver hvordan han ble et åndsmenneske, ser vi at Myrbråten beskriver åndsmenneskene som uklonbare. Myrbråten vektlegger det singulære ved åndsmenneskene. Kanskje er det derfor det ubestemmelige, det uoversiktlige og tilfeldige størrelser som tiltrekker åndsmenneskene. Dette er størrelser som ikke kan slukes av den nye kulturen, de kan ikke settes merkelapper på, plasseres innenfor gitte skjemaer. Da ville det singulære ved dem forsvinne, og dermed også selve det åndsmenneskelige. Motstanden mot å slukes av den nye kulturen understrekes av bruken av neologismer i utsagnet, for eksempel når Myrbråten bruker begreper som ”åndsmenneskepositoriske gevanter” (Lund 2000:16). Et utsagn som ikke gir særlig mye mening utenfor den kontekst det inngår i her, men som bidrar til den paradoksale forståelsen av renhet som jeg leser ut av avsnittet.

I likhet med det norske kan man si at skillet mellom natur og kultur er en viktig distinksjon for en rekke instanser, for eksempel myndighetene, og dermed også kulturdepartementet. Myrbråten mener jo at en følge av hans betenkning over kulturminnene er at kulturdepartementet bør legges ned. Det skjer ikke, men departementet er avhengig av en tradisjonell oppfatning av forholdet mellom natur og kultur for å berettig sin eksistens. Slik sett lar tvetydigheten som preger forholdet mellom natur og kultur hos Lund seg lese som politisk, som røking av inndelinger konsensus er basert på. Som nevnt, seirer fiksjonen til kulturdepartementet i en forstand i *Grøftetildragelsesmysteriet*, konsekvensene av betenkningen blir ikke som Myrbråten håpet på, men allikevel forandret han sin opplevelse av forholdet mellom det som sees og som kan sies om det.

Et moment som kommer til syne i mange av de aspektene jeg mener kan betraktes som politiske ved Lunds språk er ironien. Den er en viktig del av de komplekse sammenhengene som preger Lunds språk, og er blant annet et av momentene i skapelsen av nye distinksjoner.

3.10 Ironi

Det ironiske hos Lund viser seg på flere steder, blant annet i Myrbråten's refleksjoner over sin situasjon. Han nevner noen ganger at han befinner seg på et kjøkken, og kjøkken skrives med og uten anførselstegn. (jf. Lund 2000:14–15, 33 og 36) Han sier også: ”Jeg holder alltid døren ulåst, slik at mannen fra ’kommunen’ kan komme inn uten at jeg blir forstyrret.” (Lund 2000:32) Myrbråten selv nevner ikke hvorfor han befinner seg på institusjonen. Han anerkjenner ikke institusjonen som institusjon, men sier han lever på et kjøkken og ironiserer over at hvor de som passer på ham kommer fra. Ironien han benytter indikerer at han vet at andre vil se det annerledes. Slik sett bør ironien sees som et sentralt trekk ved hvordan Myrbråten forstår sin eksistens. Den viser en vilje til selv å definere hvordan man oppfatter sitt liv. Denne selvironien kan leses i tråd med at politiet ikke har noen utside. I samfunnets øyne, og for eksempel av de som i *Grøftetildragelsesmysteriet* har plassert Myrbråten på institusjonen han befinner seg på, regnes han sannsynligvis som gal, eller på et eller annet vis som utilregnelig. Han skjønner at han sannsynligvis blir sett på som gal, men anerkjenner samtidig ikke de instansene som stempler ham på denne måten. Hvem som er gale, og hvem som avgjør hvem som er gale, er avhengig av en inndeling av hvilke stemmer som er hørbare og hvilke som er galskap. Myrbråten unnslipper ikke dette, og det vet han, men han kan forandre den sanselige opplevelsen av å være innesperret. Myrbråten vet at han vil fremstå som latterlig for en del andre, han vet at det han sier virker absurd innenfor politiets logikk. Han innreflekterer dette ved å bruke selvironi. Han setter for eksempel ordet åndsmenneske i anførselstegn når han beskriver at han ble et åndsmenneske. (Lund 2000:16) Anførselstegnene markerer en distanse til det han snakker om, noe som kan indikere at han skjønner at åndsmennesketilværelsen vil synes latterlig i manges øyne.

Man kan kalle ham gal, og han vil forstå hvorfor man gjør det, selv om han nok ikke vil være enig. I denne forståelsen kan man kanskje se den grunnleggende likheten som Rancière henter hos Jacotot, og som ligger i bunnen av Rancières tenking. Myrbråten vet at han blir stemplet som gal, men fortsetter å snakke: Han tar likheten for gitt, ved å ikke underkaste seg de normene som viser at man ikke er gal. Han nekter å gjøre sin stemme gjenkjennelig innenfor de rammene han kritiserer, da hans kritikk sannsynligvis ville bekreftet det han kritiserer, reproduisert de hierarkiene han vil undergrave. Og dersom Myrbråten er klar over at han blir sett på som gal og dette viser seg i bruken av ironi, kan kanskje ironien (i alle fall deler av den) slik Myrbråten bruker den, uttrykke en slik grunnleggende likhet.

Som jeg skrev i avsnittet om negasjon og utopi synes ikke Myrbråten å innbille seg at det finnes en vei ut av det samfunnet han kritiserer. Han skisserer ingen utopisk plass i horisonten. Bruken av ironi understreker hans skepsis til et sted eller tilstand fri fra den nye kulturen. Om ironien understreker at en utopi ikke kan nås, betyr det allikevel ikke at det ikke er verdt å strekke seg etter noe utopisk. Hvis man tenker seg virkeligheten som et resultat av en konsensus, kan denne virkeligheten forandres, og det kan skje ved å strekke seg etter utopien, uansett om man ikke kan nå den. For å få en bedre forståelse av hvordan ironien kan spille inn et slikt perspektiv må vi se litt nærmere på noen ulike former for ironi.

Claire Colebrook skriver i boken *Irony* at man kan skille mellom ulike former for ironi, og særlig to varianter er viktige: den retoriske og den romantiske. (Colebrook 2004:22) Den retoriske formen for ironi benyttes først av Sokrates i Platons tekster. Sokrates benytter ironi til å få personene han diskuterer med til å innse at de tar feil og dermed slutte seg til den rette måten å snakke på. Det er ikke nødvendigvis snakk om å nå en metafysisk sannhet gjennom språket. Platon insisterer på at slike sannheter finnes, men som Colebrook poengterer: "There is a truth or law that cannot be reduced to convention, artful rhetoric or everyday discourse." (Colebrook 2004:23) Allikevel kan utsagn være sanne: "[...] Socrates insists that truth cannot be reduced to figures of speech alone; there must be possible to say which statements are true." (Colebrook 2004:23) Den retoriske ironien, slik Sokrates brukte den, innebar å late som om han ikke forsto hva den han diskuterte med egentlig mente, for så å lure ham inn en felle hvor han må innse at han har tatt feil. Den romantiske ironien baserer seg derimot ikke på at det finnes noen absolutte sannheter. I stedet innebærer denne formen for ironi at livet i seg selv er ironisk, i den forstand at det bygger på motsetninger og paradokser. "Romantic irony, broadly defined, regards irony as something like a human condition or predicament." (Colebrook 2004:48) skriver Colebrook, og legger til:

It is precisely because we are human and capable of speaking, creating and engaging with others that human life has no fixed nature; any definition it gives of itself will only be one more creation, which can never exhaust the infinite possibilities of future creations [...] (Colebrook 2004:48)

At mennesket ikke er i stand til å gi en uttømmende definisjon av hva det selv er, hva dets natur består av, gjør det fristende å lese dette sitatet i forlengelse av hva Rancière skriver om at logos må presentere mythos. Platons fortelling om gull og jern i legeringene er bare en av mange mulige historier om mennesket. Mye av det jeg har lest av Lund i denne oppgaven kan sees i lys av et slikt syn på ironi, på den måten at han fremstiller en del iboende paradokser i

relativt vanlige oppfatninger. Jeg mener dog at både romantisk og sokratisk ironi finnes i *Grøftetildragelsesmsysteriet*. Hvis vi tenker også de to formene for ironi, retorisk/sokratisk og romantisk, i forhold til Rancières forståelse av politikk, er det nærliggende å knytte den retoriske varianten til en marxistisk ideologiforståelse som man for eksempel finner hos Althusser, og som Rancière er kritisk til. Leser man Platons dialoger i lys av Rancières politikkforståelse kan man si at Sokrates ikke vekker sofistene fra deres falske bevissthet, men snarere at han etablerer en ny mythos som logos. Dette gjør han primært ved bruk av ironi, og hans historie blir virkelighet. Den romantiske formen for ironi synes derimot bedre å benytte seg av dersom man ønsker å skrive politisk i den dissensuelle forstanden som Rancière fremmer. Jeg mener Lunds ironi først og fremst kan sees på som romantisk. Det er ingen sannhet som skal frembringes ved hjelp av ironien. I mange tilfeller er det heller slik at det ironiseres over selve de strukturene som skal fremstille sannheter. Lunds ironi fungerer ofte på en annen måte enn ironien til Sokrates, Lund forsøker ikke å lure noen til å innse at de tar feil ved å avdekke en underliggende sannhet. Slik sett kan mye av Lunds ironi sees på som en del av det politiske ved hans bøker, nettopp fordi de undergraver hierarkier og inndelinger. La oss se nærmere på noe av ironien til Lund, og hvordan den kan tenkes i sammenheng med oppgavens politiske perspektiv.

I essayet "Om de nye norske byene" kommer Lund med ironisk utsagn som er interessant i denne sammenhengen: "Det individuelle er en kollektiv farsott." (Lund 2006:58) "Kollektiv farsott" kan betegnes som et oksymoron. Litteraturkritiker Arve Kleiva skriver i en anmeldelse av Lunds roman *Compromateria* om Lunds bruk av oksymoroner. Han skriver at tropen: "[...] defineres som selvmotsigelse: sammenstilling av to (eller flere) gjensidig utelukkende elementer i ett bilde, utsagn, e.l., eksempelvis 'mørkt lys' eller 'varm kulde'" (Kleiva 2003:249) I forhold til perspektivet i denne oppgaven er følgende beskrivelse av bruken av oksymoroner interessant:

Ved å la to ledd i et utsagn benekte hverandre og dermed dannet et tredje, ulikt begge de motsigende, men ennå fastholdt i kretsen av deres mulige betydning, har et 'nytt' område løsgjort seg fra termenens bestemmelse slik de finnes i ordboken og språkets faste sammenhenger. (Kleiva 2003:250)

Det Kleiva beskriver her kan sees i sammenheng med distribusjonen av det sansbare, nettopp fordi oxymoronet kan danne noe nytt. Vi ser at Kleiva setter ordet nytt i anførselstegn, men det er allikevel interessant her. Hva er i så fall det nye som kommer til syne i et utsagn som dette? Hvordan virker et utsagn som "kollektiv farsott"? Her peker Lund på et iboende

paradoks i den individualismen som for eksempel markedsføres i den nye kulturen Myrbråten kjemper mot. Dette utsagnet fungerer som en avsløring av individualismen, som ikke fremstår som så individuell allikevel. Som nevnt poengterer Rancière i *The Emancipated spectator* at ironi ikke fungerer undergravende, og dermed politisk, dersom den bare snur et begrep på hodet, men fortsatt opprettholder det samme hierarkiet (Rancière 2009:12). Ironien får først en subversiv kraft dersom den også utfordrer den strukturen eller hierarkiet begrepene er en del av. Jeg mener at Lund ikke bare skifter valør på termene, men heller problematiserer selve strukturen: Individualisme og kollektivitet kan ikke tenkes som to separate størrelser, men de står i et gjensidig, nærmest overlappende forhold til hverandre. Det er fristende å tenke utsagnet om at det individuelle er en kollektiv farsott i forhold til Rancières idé om konsensus. Dersom samfunnet hyller individualismen vil denne bare være en videreutvikling av samfunnsutviklingen (den nye kulturen i Myrbråtens terminologi) og dermed en videreføring av konsensus. Dette kan tenkes i forbindelse med *Grøftetildragelsesmysteriet*, slik settslukkes det individuelle av den nye kulturen og dens språk. I så fall peker dette utsagnet på hva som skjer når man setter ord på det individuelle, gjør det til et form for ideal. Men hvis vi følger opp tanken om det dissensuelle og det Kleiva skriver om oksymoronet, at det kan danne noe tredje som følge av å sammenstille to elementer som benekter hverandre, hva er det eventuelt nye som dannes i og med dette utsagnet? Kanskje åpner det seg et område mellom det kollektive og det individuelle, noe som er begge deler på en gang. Dette kan fungere som en annet forhold mellom språket og verden enn det som for eksempel den nye kulturen fremmer. Men hva består dette forholdet av, hva slags område er det snakk om? Det er vanskelig å få grep om dette nye området, nettopp fordi den forståelsen jeg prøver å gripe det med baserer seg på skillet mellom det kollektive og det individuelle. Det er et utsagn som avslører en logikk, men som ikke synliggjør noe underliggende. Kanskje kan språket være nettopp et slikt område mellom det individuelle og det kollektive. Det unike ved Myrbråtens språk, og dermed også Lunds språk, er mulig å fatte fordi det lener seg på noe kollektivt, en felles forståelse. Samtidig er det ikke vanskelig å si at Myrbråtens logikk er egenrådig, ganske unik, og dermed også kanskje kan sies å være individuell, paradoksalt nok.

Vi finner et annet eksempel på ironi hos Myrbråten når han sier at det norske preges av en: "[...] global nynasjonalisme [...]" (Lund 2000:82). Myrbråten påpeker, eller fremstiller, et ironisk paradoks ved nasjonalismen, altså at den er global. Det er ikke egentlig så rart i og med at nasjonalisme finnes over stort sett hele verden. Det å verne om seg selv, som man kan si at er en del av nasjonalismen, er noe alle gjør. Allikevel er det i denne forbindelsen verdt å

merke seg sammenhengen dette utsagnet stammer fra, nemlig Myrbråtens kritikk av den nye kulturen. Og dermed at verningen av det nasjonale, i form av for eksempel opprettelsen av kulturminner: Det som tilsynelatende er verning av nasjonal kultur fungerer som spredning av en global kultur. Myrbråten sier at det norske preges av ”nynasjonalisme”. Denne neologismen indikerer at det i spredningen av den nye kulturen oppstår en ny form for nasjonalisme. Den skiller seg fra den gamle nasjonalismen, kan man tenke seg, ved at den faktisk ikke verner om det norske. Selv om uttrykket ”global nynasjonalisme” synes å indikere en motsetning, en form for iboende og dermed romantisk ironi, kan ronien i Myrbråtens utsagn fungere slik at de egentlige motivene til den nye kulturen avdekkes, noe som minner om en sokratisk bruk av ironi. Dette utsagnet synes dermed å være en måte å avdekke en underliggende sannhet, i tråd med en marxistisk ideologiforståelse. Myrbråten synes å si: Ting er ikke slik som du tror, det er slik det egentlig er. Han avslører i ideologikritisk forstand kulturdepartementet, men som vi har sett tidligere i oppgaven kan han ikke gi en klar definisjon av det norske som kulturdepartementet utsletter. Det bør leses i sammenheng med måten Myrbråten behandler det norske på, en størrelse han redegjør for med en rekke motsetninger, og som derfor ikke har noen essens i tradisjonell forstand. Det er dette som gjør at det Myrbråten sier ikke fungerer på samme måte som Althusser gjør for Rancière: Han erstatter ikke en sannhet med en annen, men problematiserer strukturene disse sannhetene baserer seg på. Likevel peker dette utsagnet på vansker med å snakke med likheten som utgangspunkt. Kanskje er det ikke alltid så klare grenser mellom ideologikritikeren som opprettholder et hierarki og den politiske handlingen som dissensuelt bryter med konsensus. Noe av problemet ligger også i å avgjøre hva som er konsensus. Det kan være vanskelig å avgrense det den dissensuelle handlingen eventuelt bryter med. Dette vil være et aspekt ved en lese måte som dette; når en forsøker å lokalisere dissensus må en også danne seg en oppfatning av hva som er konsensus. I en hermenutisk lesning som denne vil elementene en velger å ta hensyn til være delaktig i resultatet av lesningene. Derfor er det verdt å understreke at Lunds stil muliggjør politiske lesninger.

Som vi har sett, er et av trekkene ved Lunds stil og Myrbråtens tenkning, at betydninger ikke er stabile, at strukturer ikke er dekkende, men kan utvides og brytes hele tiden. Det er noe prosessuelt ved Lunds stil. Vi har sett at noe av det som preger Lunds stil er en vilje til å la de enkelte begrepene fungere på ulike måter i ulike sammenhenger. Det er en av måtene han etter min mening skaper nye distinksjoner på. En slik måte å forholde seg til

begreper på kan sees på som vitalistisk. Jeg vil nå se nærmere på vitalistiske trekk ved Lunds stil og sette dette i sammenheng med det politiske.

3.11 Vitalisme

Flere som har skrevet om Lund har påpekt at han tidvis skriver innenfor en vitalistisk tradisjon. Blant annet Erik Vassenden som i artikkelen ”Litt om Thure Erik Lunds vitalisme” beskriver Lunds stil på denne måten: ”Han skriver som om han ikke vet hva ord og begreper betyr, som om en allment akseptert språk og begrepsbruk ikke betyr noe for ham, som om normalspråklig ortografi og syntaks ikke er hans problem.” (Vassenden 2004:164) Når Vassenden skriver allment akseptert språkbruk minner det om den konsensusen som deler inn det sansbare, men som man ikke kan negere fullstendig. Vassenden er allikevel i stand til å lese Lund, og kaller de idiosynkratiske trekkene ved Lunds stil: ”[...] en dypt irriterende kvalitet [...]” (Vassenden 2004:165) Det er altså en kvalitet og ikke uinteressant ”galskap”, selv om det er irriterende. At bøkene er dypt irriterende, men samtidig har kvalitet innebærer at det som er vanskelig å forstå hos Lund er utfordrende. At han ikke er helt forståelig er blant annet en konsekvens av det man kan si er et vitalistisk trekk ved hans bøker. Hva går denne vitalismen ut på og hvordan kan den tenkes i forhold til Rancières politikkforståelse? Vassenden skriver:

Vitalisme er, i videste forstand, en mer eller mindre hengiven tillit til og tro på livskraftene, det primitive, naturen, og disse kreftenes evne til å stadig utfolde seg, på nytt og på nye måter. I dette ligger det også en skepsis til overdreven rasjonalisme, fornuftstenkning og kultivering, som alle representerer hindre for den frie livsutfoldelse. (Vassenden 2004:174)

La oss se på et eksempel på et vitalistisk trekk ved Lunds skrift: ”All ekte kultur skapes av naturen, og får sitt preg av naturlige betingelser.” (Lund 2000:24) Dette utsagnet kommer Myrbråten med i *Grøftetildragelsesmysteriet*. Og det synes å være i tråd med Vassendens vide definisjon av vitalismen som en mer eller mindre hengiven tro på naturens evne til å utfolde seg. Samtidig har vi i avsnittet om nye distinksjoner sett at naturen ikke er en stabil størrelse hos Lund, så hva som i så fall utfolder seg er ikke greit å si. I *Grøftetildragelsesmysteriet* er det en rekke størrelser som kan minne om en form for livskraft som utfolder seg, som for eksempel språkformene:

[...] ved hjelp av verdensmaskinell intellektualitet organiserer ordene seg i stadig mer komplekse organismer, som på lenger sikt faktisk vil skape selve det nye liv, liksom de første eukaryote cellene rottet seg sammen til de første flercellede organismene i jordens oldtid. (Lund 2000:35)

Ordene organiserer seg ved hjelp av verdensmaskinell intellektualitet, dvs den nye kulturens intellektualitet. Hva innebærer det? Den nye kulturen kjennetegnes av et komplekst forhold mellom blant annet kapitalisme, språk, natur og kultur, så dersom ordene organiserer seg ved hjelp av denne kulturens intellektualitet, kan man si at de organiserer seg ved hjelp av Myrbråtens språk og dermed Lunds språk, ettersom det er i Myrbråtens monolog at denne kulturen beskrives. Beskrivelsene til Myrbråten baserer seg, som vist i avsnittet om ironi, ofte på motsetninger, oksymoroner. Vi ser at ordene utvikler seg på en måte som minner om dannelsen av flercellede organismer. Ordene besjeles og Myrbråten benytter seg av flere diskurser for å forklare ordenes utvikling – for eksempel naturvitenskapen (eukaryote celler) – men forholder seg fritt til disse diskursenes normer. Han sier at cellene rottet seg sammen, som om cellene konspirerer, de besjeles, noe som kan karakteriseres som et litterært grep. Han skriver også jordens oldtid, mens oldtiden innenfor en historisk diskurs indikerer tiden fra de første menneskelige sivilisasjoner og frem til Romerrikets fall. Altså en tid lenge etter dannelsen av de første flercellede organismer. I sitatet av Vassenden om vitalisme står det at vitalismen kjennetegnes av en "[...] skepsis til overdreven rasjonalisme, fornuftstenkning og kultivering, som alle representerer hindre for den frie livsutfoldelse." (Vassenden 2004:174) Måten Myrbråten bruker begrepet oldtid viser en ganske fri omgang med de periodene som er etablert innenfor historiefaget, han utvider det til å innebære tiden før menneskene dannet sivilisasjoner. Noe som kan indikere at han mener at historien ikke bare bør dreie seg om det menneskelige. Allikevel er Myrbråtens utsagn også en del av en menneskelig inndeling, om enn en friere og løsere enn for historieskrivningen og biologien. At celler rotter seg sammen indikerer at det ligger en slags konspirasjon bak selve evolusjonen, en konspirasjon som da også påvirker mennesket som er en del av evolusjonen. Er det denne konspirasjonen som uttrykker seg, gjennom den nye kulturen, pengene, språket, naturen? Men hva eller hvem konspirerer? En vitalistisk livskraft? Leser man dette avsnittet på den måten som jeg har gjort, er det fristende å tenke at det er "noe" som uttrykker seg, en form for kraft. Samtidig forblir dette "noe" uklart, og det er vanskelig å kalle det en livskraft eller noe lignende. Det er nok mer fruktbart å snakke om vitalistiske trekk ved avsnittet, enn vitalisme i den forstand at en livskraft utvikler seg. At noe skulle uttrykke seg kan likeså godt sees som et resultat av Lunds

idiosynkratiske begrepsbruk, enn at dette noe faktisk uttrykker seg gjennom skriften. Denne sammensvergelsen som ordene påstås å gjøre skjer i beskrivelsen av dem. Sammensvergelsen kan i like stor grad sies å skapes av Myrbråtens beskrivelser, som at beskrivelsene skulle avdekke en ordenens konspirasjon. I så henseende skaper Myrbråten en ny logikk som bryter med etablerte grenser mellom ulike fagdisipliner. Med Rancière kan vi si at det som bryter opp disse grensene – i dette tilfellet biologi og historie – er en fiksjon skapt av Lunds skrift, snarere enn at det er en form for kraft som uttrykker seg i og med språkformene. Det som kan kalles det vitalistiske ved Lunds stil bidrar slik til det som kan sees på som det politiske ved stilen. Det som kan sies å være en skepsis til overdreven tro på rasjonalitet hos Lund, kan vise seg som dissensuelle momenter ved hans stil.

En av premissleverandørene for vitalismen, påpeker Vassenden, er Nietzsche. I *Antikrist. Forbannelse over kristendommen* skriver Nietzsche om kristendommens repressive karakter. Han skriver: ”I Gud ble det erklært fiendskap mot livet, naturen, viljen til liv!” (Nietzsche 2008:20) Kanskje kan man se på Rancières lesning av Gaunys tekst i forlengelse av et slikt perspektiv. Der kristendommen gjennom sine pålegg hindrer den frie livsutfoldelsen, nekter Gauny å la seg hindre av de fysiske rammene arbeidet hans legger på livet hans og krever å delta i filosofien og litteraturen. I så fall kan Myrbråtens kamp mot den nye kulturen tenkes i forlengelse av dette, selv om Gaunys rammer tilsynelatende er fysiske, mens Myrbråtens i stor grad også er abstrakte, i liket med rammene kristendommen legger på folk, ifølge Nietzsche. Det som kanskje i størst grad preger Myrbråten er en vilje til frihet. Som jeg var inne på i avsnittet om negasjon og utopi, klarer ikke Myrbråten å negere samfunnet eller å nå et utopisk sted hvor han slipper unna den nye kulturen. Han er klar over at han blir sett på som snodig, til og med gal, men fortsetter sin kamp for frihet. I den forstand kan man si at han i likhet med Gauny krever noe som egentlig skal være nektet ham. Myrbråten krever å få avgjøre hva som er et meningsfylt liv selv. Kanskje kan man si at de ikke underkaster seg det som Nietzsche ville kalt slavemoral. Dette kan i så fall sees på som en vilje til å ikke la seg sperre inne i strukturer som virker repressive. Det er interessant at Nietzsche skriver at Gud hindrer livet og naturen i å uttrykke seg. Det er kanskje her det blir mer produktivt å støtte seg på Rancière i fortolkningen av Myrbråtens kamp enn Nietzsche. Den menneskenaturen som kristendommen undertrykker hos Nietzsche, kan ikke tenkes fullstendig frigjort fra den nye kulturen hos Myrbråten. I både Nietzsche og Myrbråtens tilfeller er det livsutfoldelse som står på spill, men der Nietzsche velger seg genealogien som metode for å avsløre kristendommen, er Myrbråten nødt til forandre sitt språk i og med at den

nye kulturen også viser seg i språket. Som han sier: ”Og slik, ved å stadig utsi helt andre ord, kjempet jeg hver kveld en kamp for å eksistere [...]” (Lund 2000:116) Hvis vi her tenker på distribusjonen av det sansbare, vil et brudd med en repressiv struktur kunne fungere som en omforming av ens sensoriske opplevelse av virkeligheten, og slik kan man tenke det vitalistiske i sammenheng med det politiske. Da må det understrekes at en idé om en form for livskraft ikke kan betraktes som en underliggende sannhet som kommer til uttrykk, men at det heller er snakk om for eksempel en vitalistisk måte å bruke begreper på.

Vassenden poengterer at *Grøftetildragelsesmysteriet* kan leses som en kritikk av det moderne norske sosialdemokratiet. (Vassenden 2004:176) Hvis nå det vitalistiske er en del av denne kritikken av ”[...] de mange perverterte formene for konsumpsjon og refleksjon vårt samfunn har utviklet og gjort til sin eksistensgrunn.” (Vassenden 2004:176), synes det vitalistiske å kunne leses i sammenheng med Rancières politikkforståelse. Der vitalismen kan sies å være negativ til rasjonalisering, kan vi med Rancière si at rasjonaliseringen, altså logos, vil være en fiksjon som blir virkelighet som følge av konsensus, og dermed kan man tenke seg at det vitalistiske hos Lund presenterer andre fiksjoner. Jeg vil si at den romantiske ironien og det vitalistiske som finnes i Lunds bøker lar seg lese i sammenheng med Rancières forståelse av politikk som noe dissensuelt. Den romantiske ironien bygger på en forståelse av livet som paradoksalt, altså at det ikke finnes en underliggende sannhet om hvordan en bør leve, noe som kan tenkes i sammenheng med idéen om virkeligheten som et resultat av konsensus. Slik kan det vitalistiske sees i sammenheng med en dissensuell motstand mot å underlegge seg et system som Lund skriever frem.

Dersom Lund kan sies å skrive vitalistisk, men at det ikke er en livskraft som uttrykker seg i bøkene hans, kan kanskje skrivingen fungere som en figur som tar livskraftens plass i det vitalistiske. Lund skriver i essayet ”Om å skrive essays og romaner”: ”Skrivingen og litteraturen har sine egne formål og meninger. Ofte skriver vi bare for å finne meningen med å skrive.” (Lund 2006:137) Lund har likevel noen tanker som kan minne om å la en livskraft utfolde seg, i form av naturen. Slik starter *Språk og natur*, Lunds bidrag til poetikkserien ”Hvorfor skrive hva hvordan” utgitt på forlaget H presss: ”I lange tider levde jeg i den overbevisning at skrivingen burde være slik at jeg hele tiden skulle få lyst til å fortsette å skrive, og at ingenting skulle ta slutt, ettersom skrivingen, uansett emne og form, hadde nedfelt seg i et prinsipp om at det var naturen som uttrykte seg.” (Lund 2005:5) Men Lund problematiserer sitt eget syn på skriving allerede på neste side:

Naturen er en falsk verden, teatral, utelukkende artifisiell, og kunstferdig. Det eneste sanne er sot og støv, og intethet, for det er uten hemmeligheter, all slags juks og bedrag, og flertydighet, er opphørt. Det ekte og sanne er døden, i alle betydninger og tolkninger, mens døden, i en hver forstand, er en fiksjon. (Lund 2005:6)

Som allerede vist i avsnittet om nye distinksjoner problematiserer Lund forholdet mellom natur og kultur, og her gjør han det mens han samtidig problematiserer forholdet mellom fiksjon og virkelighet, mellom det sanne og det falske. Skrivningen er et redskap til å holde fast ved disse paradoksene. Og hvis vi ser på dette som et trekk ved språket og særlig skrivningen, er kanskje det å skape slike paradokser et utsagn som ”Jeg ser bare hva skrivningen fører til” (Lund 2006:138) fra ”Om å skrive romaner og essays” betyr. Da blir det vitalistiske en konsekvens av å la skriften selv uttrykke seg, men å si at skriften uttrykker seg nettopp er mulig på grunn av det vitalistiske. Hva er det eventuelt politiske ved å etablere en slik tautologi? En av konsekvensene av slike konstruksjoner, av det idiosynkratiske forholdet Lund har til begreper, sammenhenger, inndelinger, er at bøkene fremviser en rekke ulike sammenhenger og dermed åpner for flere ulike lesninger. I forlengelse av det kan man si at det politiske hos Lund blant annet består i å presentere en logos som ikke stivner, ikke blir doxa så å si. Allikevel er Lunds logos en kritikk av deler av det bestående, det meste som kan sies å være en del av det som i *Grøftetildragelsesmysteriet* kalles den nye kulturen. Kan man si at Lund presenter en form for logos hvis essens er vanskelig å gripe, men hvis fiende er så tydelig at den bare kan tenkes i forhold til denne fienden? Med Rancière kan man si at en bevissthet om politiet er til stede i hans stil. Hans tenkning omkring samfunnet og virkeligheten preges til en viss grad av de samme mekanismene som skaper den kulturen og den virkeligheten han kritiserer; politiet har ingen utside. Kanskje kan Lunds logos beskrives som en bevissthet rundt de fiksjonelle konstruksjonene som omgir oss. Tidligere i oppgaven skrev jeg om Myrbråtens logikk at den ikke nødvendigvis er en modell til etterfølgelse, og det som gjøres synlig er kanskje muligheter og potensialiteter. Altså at bruddene med inndelinger, redistribueringene av det sansbare som forekommer hos Lund ikke nødvendigvis skaper noe nytt som er varig. Heller enn å etablere en ny logos, en ny virkelighet som følge av konsensus, oppstår en emansipatorisk mulighet. Myrbråtens stemme krever å høres, men det den sier blir ikke utgangspunkt for en ny konsensus.

I de første avsnittene i denne oppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan den nye kulturen og Myrbråtens kritikk av den spiller inn i Myrbråtens forståelse av seg selv, ikke minst som åndsmenneske, og hvordan dette igjen preger hans oppfattelse av verden, sin fortid og sitt opphav. Det ene forholdet påvirker det neste, som igjen påvirker det neste, men ikke på den

måten at det er snakk om et avklart årsak/virkning-forhold. De ulike størrelsene settes i kontakt med hverandre, overlapper og påvirker hverandre på måter som hele tiden gjør at noe nytt oppstår. Slik sett kan man si at det vitalistiske også finnes på et strukturelt nivå i *Grøftetildragelsesmysteriet*. Å tenke dette innenfor Rancières forståelse av politikk vil da innebære at måten disse ulike størrelsene settes i kontakt med hverandre på, åpner opp for redistribueringer av det sansbare.

4 Redistribueringer, forskyvninger, produksjon

4.1 Nye subjekter

Flaubert skriver om folk på en måte som forutsetter en grunnleggende likhet, slik Rancière finner den hos Jacotot. Flaubert snakker ikke på vegne av folk, han ”gir” dem ikke likheten, noe som ville indikere at han er i en posisjon til å gi noen likheten, slik at ulikheten allikevel opprettholdes, men skriver om dem som om de er likeverdige. Kan en slik tenkning om likhet si noe om subjektene hos Lund, eksempelvis Myrbråten? Snakker de med en stemme som krever å bli hørt? En stemme som har likheten som utgangspunkt? Rancière påpeker at Gauny gjorde krav på en tid som ikke var beregnet på ham, som arbeider måtte han bruke natten til å skrive, lese, filosofere. Rancière skriver i artikkelen ”Estetikken som politikk” at ”[p]olitikken blir til idet de som ‘ikke har’ tid, tar seg den tiden som trengs for å plassere seg som innbyggere i et felles rom og beviser at deres strupe kan ytre ord som gjelder fellesskapet og ikke bare en stemme som signaliserer smerte.” (Bale og Bø-Rygg 2008:537) Kan vi si at Myrbråten ytrer noe som gjelder fellesskapet og ikke bare uttrykker smerte? Hvis vi ser på Myrbråten og hvordan han tenker subjektivitet på, altså en annen måte enn dette tenkes innenfor den nye kulturen, kan man si at Myrbråtens prosjekt, for å kalle det det, er personlig: Han ønsker å skape et verdig liv, å oppleve en form for frihet. Samtidig er han bekymret over utviklingen av Norge, av den norske kulturen, og slik sett angår hans tenkning et fellesskap.

Myrbråtens resonnementer henger ikke alltid sammen, de er tidvis springende, og han kommer med utsagn som motsier det han tidligere har sagt. Han fortsetter å insistere på å gjøre seg opp sin egen mening om tingene, og dermed kan man si at han nekter å underkaste seg en rasjonalitet som sier at han ikke selv er i stand til å finne sannheten om sitt liv. Ikke dermed sagt at han finner en slik sannhet, men han lar ingen andre tildele ham en og innordne seg etter denne, og fortsetter å søke etter den på sin egen måte. Slik sett insisterer han på en likhet, slik som Rancière definerer den.

Rancière skriver i essayet ”From Wordsworth to Mandelstam: The Transports of Liberty” i boken *The Flesh of Words* at en mimetisk forståelse av kunsten også virker politisk. En slik forståelse virker på to måter; når man sier at en bok ikke har en realistisk fremstilling

av en helt fordi helter ikke oppfører seg sånn eller sånn, innebærer det en forventning om at en helt skal oppføre seg på en gitt måte. På den måten virker de krav man stiller til kunsten også normerende for hvordan ulike typer mennesker skal være i det vi kaller det virkelige liv. Fiksjonen spiller inn i hvordan vi oppfatter mennesker utenfor fiksjonen. Et slikt perspektiv mener jeg er interessant i forhold til Myrbråten. Det er vanskelig å si at et åndsmenneske ikke er slik eller slik fordi Lund skaper en ny type, en ny litterær helt om man vil, eller kanskje heller en antihelt. Myrbråten er en protagonist som etter min mening unndrar seg, eller vanskeliggjør en rent mimetisk lese måte fordi det er vanskelig å finne noe forlegg for ham både i idéenes verden og i virkeligheten. Ut fra Rancières bemerkning om at idéen om en korrekt fremstilling av en karakter virker begge veier, normerende både i kunsten og i ”virkeligheten”, lar Lunds bok leseren se for seg en annen måte å definere et subjekt på enn de allerede etablerte kategoriene. Ikke slik at alle eksisterende kategorier kastes over bord, de spiller inn, men de er ikke dekkende. Leseren presenteres for et nytt subjekt, en ny måte å definere et subjekt på. Noe jeg var inne på blant annet i avsnittet om Lunds bruk av neologismer.

Myrbråtens stemme, det vil også si Lunds stil, behandler de strukturene som gjør at Myrbråten kan stemples som gal, på en måte som trekker dem i tvil. Myrbråten angriper strukturenes fundament, ved å lansere alternative historier til en rekke ”sannheter” eller ”sunne fornufter” som er sentrale for å nekte ham likheten. Slik sett insisterer Myrbråten på sin egen forståelse av seg selv som subjekt. Denne baserer seg i stor grad på forestillingen om at forhold mellom ord og ting er og bør være i forandring. I tråd med en slik holdning består ikke det dissensuelle ved Myrbråtens tenkesett bare av et brudd, men en serie brudd, som avføder hverandre. De kontinuerlige bruddene er en del av Myrbråtens frihetsbejaelse, hvor friheten ikke kan sees å være et objekt, men prosess, mot noe, vekk fra noe annet; han kommer aldri frem, og det er heller ikke mulig. Dermed kan man se nye måter å definere subjekter på, som en kamp mot å fanges i en forståelse av subjektet som kan brukes av den nye kulturen.

Kanskje en del lesere simpelthen vil stemple Myrbråten som gal, noe jeg mener blir en noe enkel løsning dersom man tar det selvironiske ved ham med i betraktningen. I tråd med det Rancière skriver om effekten av en illusjon, som Gauny benyttet seg av, er følgende passasje interessant i forhold til Myrbråtens eventuelle galskap:

Av og til synes jeg veggene beveger seg mot meg og skal til å klemme meg flat. Men da bare biter jeg tennene sammen, stivner til, liksom presser veggene ut igjen [...] Hvis dette har gjentatt seg noen dager, så spenner jeg opp en slags tynn planke, av eik, som jeg har liggende diagonalt på gulvet. Den er akkurat lang nok til å kunne spennes opp mellom veggene, rent symbolsk holder den veggene fra hverandre, denne tynne eikelisten holder rommet mitt på plass. [...] men så fort det lar seg ordne, tar jeg eikelisten ned, for det er viktig å bare kunne holde dette rommet på plass med bare reine skjære tanken. Og så fortsetter jeg å tenke, stadig friere. (Lund 2000:47)

Myrbråten vet at veggene ikke fysisk holder på å presse seg på ham, det kommer frem av at han sier at han ”liksom presser veggen ut igjen” og påpeker at eikelisten ”rent symbolsk” holder veggene fra hverandre. Denne passasjen understreker kanskje enda sterkere enn Gaunys tekst styrken i en illusjon, for selve situasjonen til Myrbråten – altså at veggene presser seg innover i rommet – er en illusjon, mens arbeideren Gauny beskriver et faktisk arbeide. Myrbråten bryter ikke opp en tautologi på den måten Gaunys arbeider gjør det, men han trekker allikevel glede fra en illusjon. Hans sensoriske opplevelse av rommet han befinner seg i forandres ved å plassere en gjenstand i det. Dette virker kanskje ikke dissensuelt slik Gaunys tekst gjør. Det er allikevel interessant at Myrbråten benytter seg av en illusjon for å tenke friere. Det viktige her er ikke nødvendigvis illusjonen i seg selv, men heller bevisstheten om at det er en illusjon, at eikeplanken er et symbol. Å bruke noe symbolsk på denne måten kan la Myrbråten tenke friere. Eikeplanken er en konkret gjenstand, men kanskje kan også Myrbråtens begrepsbruk og hans neologismer tenkes i forlengelse av dette. Altså at de kan sees som redskaper til å tenke friere. Da dukker det opp spørsmål som: Skal en se begreper som for eksempel åndsmenneske et redskap til å tenke friere? Det er ikke en urimelig påstand å si at det kan sees slik, og i forhold til om Lund skaper nye subjekter kan en tenke at Myrbråtens refleksjoner er en streben etter å tenke friere.

I forhold til spørsmålet om Lund skaper nye subjekter, bør det nevnes at det er passasjer som kan leses som en problematisering av subjektet i *Grøftetildragelsesmysteriet*. Som sagt lever Myrbråten en stund i skogen og etter hvert har han en opplevelse av så å si smelte sammen med omgivelsene:

Nå er jeg helt nummen, det later til at huden er erstattet av noe annet, fingrene og føttene er et annet sted, alt jeg ser og hører klabber seg på kroppen, for det virker som om huden ligger utover myrbakken, den klistrer seg mot barken på trærne, og videre er huden min spredt utover den mosete skogbunnen bortover her. Nå stirrer jeg bortover mot berghammeren, dermed ligger rygghuden min i lange flak ned over stupet. (Lund 2000:270)

Denne passasjen kan sees som en parallell til Myrbråtens gråting over verdens elendighet på de første sidene av romanen. Myrbråten går tilsynelatende i ett med naturen, på en lignende måte som da han blandet seg med verden ved at han gråt over den, mens den gråt i ham. Men det er en forskjell, skogen – naturen – virker ikke i Myrbråten. I det første tilfellet forandrer ikke Myrbråten seg fysisk, men lar verden virke i seg, i det andre tilfellet er det Myrbråtens kropp som forandres seg, mens skogen er uforandret. Allikevel kan man trekke en parallell mellom de to hendelsene; i begge tilfeller opplever Myrbråten en form for kontakt med sine omgivelser ved å språklig beskrive seg selv eller verden på en ny måte. Men er det litt for enkelt å si at man kan forandre verden på denne måten? Kan ikke disse passasjene også leses som en kritikk av subjektet som en stabil størrelse? Rancières forståelse av politikk har et agerende subjekt som utgangspunkt, han problematiserer ikke en størrelse som subjektet eksplisitt. Det er nok nødvendig for å tenke politisk slik han gjør, men det kan være noe problematisk i møte med Myrbråten. Da jeg skrev om åpningen av

Grøftetildragelsesmysteriet og det komplekse forholdet mellom Myrbråten og verden, skrev jeg for eksempel at Myrbråten lar seg fylle av verden, og impliserer dermed at han er et avgrenset subjekt som omformer sin sensoriske opplevelse av verden, og dermed kan sees i sammenheng med Gauny. Men kan ikke denne passasjen også problematisere det avklarte subjektet, og særlig det agerende subjektet? Begge de to situasjonene hvor Myrbråten forandrer på forholdet mellom seg selv og den verden han lever i som jeg har behandlet, kan betraktes som problematiseringer av subjektet, noe Rancière ikke tar høyde for. Allikevel, det ligger en form for humanisme i bunn hos Rancière, påpeker Jean-Philippe Deranty, ikke som en menneskelig essens, men: "Rancière's humanism is a paradoxical one, positing of an axiom and enquiring into its effects, in different fields, not on a general theory of human nature." (Deranty 2010:185) Dette aksiomet er likheten som utgangspunkt. Dermed vil en lesning basert på Rancières politiske forståelse ikke nødvendigvis problematisere subjektet, men heller se hvordan denne problematiseringen kan tenkes innenfor distribusjonen av det sansbare.

4.2 Fellesskap

Rancière skriver at et demokratisk aspekt ved litteraturen er at den kan spres, uavhengig av lesernes plass innenfor distribusjonen av det sansbare, og dermed kan den spres på tvers av hierarkier. På denne måten kan litteraturen skape nye fellesskap, som ikke dannes med basis i de eksisterende inndelingene i samfunnet. Men å karakterisere mulige fellesskap ytterligere er vanskelig. Å danne fellesskap på andre måter enn de mer tradisjonelle måtene er også et trekk ved flere fellesskap som presenteres hos Lund, for eksempel åndsmenneskene. Slik Myrbråten beskriver dem, eksisterer disse menneskene utenfor eller på tvers av samfunnets inndelinger. Hvordan kan de utradisjonelle fellesskapene i Lunds bøker leses i forhold til Rancières forståelse av politikk? Kan de fungere demokratisk slik litteraturen kan det i henhold til Rancière?

Et uttrykk som går igjen i flere av Lunds bøker er ”de ytterst få”. Tomas Olsen Myrbråten benevner ofte åndsmenneskene som ytterst få, og i flere av Lunds essays brukes også denne betegnelsen, for eksempel i det nevnte essayet ”Om nordmenn og gærninger”. Selv om ”de ytterst få” brukes i flere ulike sammenhenger og om ulike grupper, signaliserer begrepet en marginalisert gruppe. Myrbråten, som i kraft av å være et åndsmenneske er kunne en av disse ytterst få, er for eksempel helt på det rene med at han i samfunnets øyne er en outsider.⁹ Uttrykket ”de ytterst få” kan leses som en allusjon til den franske forfatteren Stendahls begrep ”The happy few”. Stendahl skrev for primært for venner og kjente som alle var aristokrater, en gruppe han kalte the ”happy few”. Horace Engdahl poengterer i *Berøringens ABC* at Stendahl kun ønsket annerkjennelse i denne sirkelen, hva den gemene hop måtte mene om hans bøker var uinteressant. (Engdahl 2004:40–41) De ytterst få i Lunds forfatterskap er derimot langt fra et aristokrati i tradisjonell forstand, snarere kan man kanskje kalle dem et slags fillearistokrati. De ytterst få innebefatter blant annet åndsmenneskene som overhodet ikke er opptatt av status, penger eller berømmelse. Et mulig fellestrekk mellom ”the happy few” og Lunds fillearistokrati, er at de er kresne lesere. Engdahl poengterer at the ”happy few” var en kresen gjeng, det vi kanskje kan kalle åndsmennesker i den mer tradisjonelle betydningen, altså folk som var opptatt av dannelsen og de såkalte skjønne kunstarter. De ytterst få hos Lund er folk som ikke skremmes bort av bøker skrevet ”[...] i den aller tyngste og leserutsilende form [...]” (Lund 2000:63), slik Myrbråten beskriver sin

⁹ Outsiderposisjonen deler han med mange andre i litteraturhistorien, blant annet jegpersonen i Hamsuns *Sult*. En karakter som også har idiosynkratiske oppfatninger og følger disse.

betenkning for kulturdepartementet. En betegnelse som kan sees som en metakommentar til Lunds egen stil, om en noe overdrevet. Jeg vil ikke påstå at Lund skriver i ”den aller tyngste og leserutsilende form”, men han har en stil som kan utfordre vante lesevaner og vanlige forestillinger. Derfor kan nok Lunds stil fungere ”leserutsilende” til en viss grad, i og med at den krever mye av leseren. Her er vi inne på noe paradoksalt ved å kalle Lunds stil for demokratisk, han skriver til en viss grad skriver ”leserutsilende”, og at han, og flere av hans romankarakterer, poengterer at de skriver for ”de ytterst få”. En holding som synes å være mer aristokratisk enn demokratisk, selv om det skulle dreie seg om å skrive for en annen type aristokrati enn det man vanligvis forbinder med begrepet. Kan det tilsynelatende aristokratiske ved Lund virke demokratisk? Den paradoksale aristokratiske holdningen hos Lund gjør det eksklusivt å være utenfor samfunnet, eller på bunnen av det, og hvis vi tenker tilbake på Gaunys forvandling av den sensoriske opplevelsen av sin posisjon i samfunnet, kan Lunds ”aristokratiske” holding virke dissensuell. Han gjør det eksklusivt å være utenfor, gir det på sett og vis en verdi. Og bryter med logikken som sier at disse tilværelsene er på bunnen, bryter med dette hierarkiet. Dette kan tenkes i sammenheng med at det demokratiske kan virke undertrykkende, og da mener jeg en tradisjonell demokratiforståelse, på den måten Norge defineres som et demokrati. Det er mange som nektes deltagelse i demokratiet Norge, det er mange stemmer som ikke regnes som verdt å høre på. Det er dog et paradoks her som det er verdt å merke seg. Professor i litteraturvitenskap Ragnhild Reinton er inne på hva Rancière tenker omet lignende paradoks i sin anmeldelse av Rancières bok *Aesthetics and its Discontents* i *Agora* nr. 1–2 2010. Hun poengterer at i og med innledningen av det estetiske regimet kan hva som helst behandles i litteraturen, dermed brytes hierarkiene som avgjør hva som er verdige emner for litteraturen og ikke. Reinton skriver: ”Derfor ser Rancière også Flauberts idé om en bok om ingenting [...], som vanligvis oppfattes som elitisme og estetisme, snarere som en demokratisering av skriften.” (Reinton 2010:325) Nettopp fordi det demokratiske handler om å bryte med inndelinger, som for eksempel hvilke emner som egner seg for litteratur eller ikke, kan tilsynelatende elitistiske temaer være demokratiske. Å skrive om marginale posisjoner er ikke nødvendigvis demokratisk dersom man beskriver dem på en måte som opprettholder den strukturen som marginaliserer dem, men å gjøre dem eksklusive kan sies å gjøre kan være det. Slik kan det tilsynelatende aristokratiske og paradoksale i et uttrykk som ”de ytterst få” virke demokratisk, i tråd med Reinton skriver om det demokratiske.

I essayet "Nordmenn og gærninger" skriver Lund om det norske, og om å være nordmann. Han beskriver dette på en ganske annen måte en man møter de fleste andre steder. Lund skiller blant annet mellom to måter å være norsk på:

Den ekte nordmannen, som kan defineres som den unasjonale, den uorganiserte, vilkårlige skikkelsen som 'er seg sjøl'. Og så har vi den norske nordmannen, han er nasjonal, internasjonal, ideologisk og kultivert, han ser seg stadig i speilet, og han ønsker alltid å bli godt likt, av alle, og han blir sagt å 'være seg sjøl nok' (Lund 2006:85)

Lund deler inn måten man er norsk på i to kategorier, den første beskrives som ekte, og da kan man tenke seg at den andre er falsk. Lund knytter ikke det nasjonale til å være norsk, den ekte nordmannen er unasjonal, mens den andre (den falske?) ikke er det. Den nasjonale nordmannen er ideologisk, internasjonal, kultivert, og selvopptatt. Det Lund mener er den falske varianten av å være norsk på er den som finnes overalt, i det offentlige, i mediene. Den ekte derimot er ikke synlig, finnes på sett og vis ikke: "Men hvem er dette vi, som sier de er ekte nordmenn? Det sier jeg ikke, i hvert fall ikke helt ut. Jeg kan si; overfor de norske nordmennene og andre gærninger er vi ikke til." (Lund 2006:86) skriver Lund i essayet "Om nordmenn og gærninger." De som Lund fremholder som de ekte nordmennene finnes ikke for resten av samfunnet, de synes ikke, og høres ikke, har ingen stemme. De har ingen plass i distribusjonen av det sansbare. Et annet utsagn fra samme essay lyder: "I deres verden av begreper og realiteter finnes vi ikke. Sjøl om de finnes sjøl, som konglomeratbrikker, mangfoldseksponenter, individer, sosiale kjønn, så er det vi som ikke finnes." (Lund 2000:86) Lund synes å ironisere over alle moderne begreper som skal fange opp alle mulige subjekter, begreper som ikke er i stand til å se de ekte nordmennene. De ekte nordmennene er en slags blind flekk for brukerne av disse begrepene. Selve denne begrepsbruken er nok i seg selv et tegn på at man ikke er en ekte nordmann. Ved å benytte seg av disse begrepene er man antageligvis nordmann på den måten Lund beskrev som "[...]internasjonal, ideologisk og kultivert [...]" (Lund 2006:85). De ekte nordmennene har dermed ingen interesse av slike begreper: "Altså, og derfor, som en konsekvens av vår natur, så er vi ytterst få reelt ekte nordmenn mystisk nok ikke interessert i å definere oss sjøl som verken ekte eller nordmenn." (Lund 2006:86) Det synes å være gjennom defineringen av dem at de blir usynlige, men samtidig insisterer han på at de finnes nettopp ved å ikke være interessert i å si at de finnes, dermed blir de synlige og usynlige på en gang. Det er også verdt å merke seg at de defineres som ytterst få. De ekte nordmennenes eksistens er avhengig av at man påpeker at de ikke er

interessert i å kalle seg nordmenn, hvilket er et merkelig paradoks. De kan ikke finnes – man kan si: kan ikke skapes – dersom det ikke insisteres på deres eksistens som en avvisning av, eller likegyldighet til nettopp denne eksistensen. Ved å være for opptatt av sin egen identitet, og dermed skape en identitet, blir de nordmenn på den andre måten. De blir ideologiske, globale, nasjonale og kultiverte og dermed opphører de å være ekte nordmenn. Lund sidestiller det nasjonale, globale, ideologiske og kultiverte, det representerer så å si det samme. Han forholder seg ikke til forskjellene mellom disse begrepene, hvordan de vanligvis brukes, ved å opprette en dikotomi og plassere alle disse begrepene, uavhengig av deres eventuelle motsetninger, på samme side i dikotomien. Slik sett, ved å trekke en ny grense, splitte det norske på en ny måte, legger Lund frem andre måter å forholde seg til det norske på, en annen måte å være norsk på. Hvilke konsekvenser kan så en slik inndeling få? Å være norsk hviler rent juridisk på en dikotomi: enten er du norsk statsborger eller så er du det ikke. Diskusjoner i mediene om nordmenn dreier seg ofte om hvordan man er norsk, hva det innebærer å være norsk, og dermed hva som er norsk kultur, en rekke kulturelle faktorer dukker opp: språk, klesdrakt, mat etc. Disse tingene har ikke noe å si for Lund, spørsmålet om det norske ligger på et annet nivå, å diskutere hva det norske er i mediene er nettopp et tegn på at du ikke er norsk. Myrbråten er inne på en lignende deling av nordmennene i to grupperinger, nordmennene og de norske, hvor de norske ligner Lunds globale nordmenn, mens de Myrbråten kaller nordmenn minner om de Lund kaller de ekte nordmennene. Myrbråten har en klar intensjon med denne inndelingen: Jeg ville revolusjonere nordmannsbegrepet, rotbløyte det og bygge det opp fra grunnen av.” (Lund 2000:99) Myrbråten vil frigjøre nordmannsbegrepet fra den nye kulturen, og på den måten skape et nytt fellesskap, kan vi tenke oss.

Kan en slik tilnærming til hva det innebærer å være en ekte nordmann være intersubjektiv, kan den deles? Fungerer den ekskluderende, eller er det snarere en måte for de som allerede er ekskludert å skape noe på? De ekte nordmennene er et slags uuttalt fellesskap, i og med at dette fellesskapet nettopp oppstår blant folk som ikke definerer seg som ekte nordmenn. Definerer de seg som ekte nordmenn, vil de opphøre, bli den andre sorten av nordmenn og dermed inngå i et annet fellesskap. De vokter sin plass ved å ikke snakke om den, de forblir usynlige, og slik eksisterer de. Ved å negere tanken om å definere seg som et fellesskap skaper de paradoksalt nok et fellesskap, dermed blir negasjonen på sett og vis produktiv. Fellesskapet er dermed på samme tid et fellesskap og ikke et fellesskap. Det interessante her er at det er en annen måte å definere et fellesskap på enn de vanlige

inndelingene innenfor distribusjonen av det sansbare. Ikke bare for å markere en avstand til allerede etablerte grupper innenfor distribusjonen av det sansbare, men til hele måten grupperinger vanligvis oppstår på, altså gjennom den merkelappsettingen som de ekte nordmennenes fellesskap vil unngå. Det fremholdes også at det norske ikke nødvendigvis er noe språklig, men noe som kan korrumpes av språket, fordi språket bærer i seg nettopp det som truer det norske. I forlengelse av dette kan man kanskje si at Lunds bøker potensielt skaper et fellesskap som opphører å være et fellesskap dersom det defineres som et fellesskap. En slik logikk ville være i tråd med mye av det jeg har berørt hittil i oppgaven. Begrepsbruk og merkelappsetting vil ofte kunne virke i favør av den nye kulturen.

Fellesskapet Lund postulerer blir på en merkelig måte både eksisterende og ikkeeksisterende på en og samme tid. Et fellesskap som minner om det fellesskapet Rancière fremhever som en potensialitet ved litteraturen. Nemlig et fellesskap som finnes på tvers av vanlige inndelinger for fellesskap, men som er vanskelig å overskue. Verken de ekte nordmennene eller det potensielle fellesskapet er fellesskap som kan realiseres innenfor de vanlige forståelsene av hva et fellesskap innebærer. Fordi det å definere et fellesskap i henhold til en alminnelig bruk av begrepet innebærer en identitetstenkning som ikke passer verken de ekte nordmennene eller det potensielle fellesskapet av lesere. Innvendingen Myrbråten har mot den merkelappsettingen opprettelsen av kulturminnene innebærer, fungerer på samme måte her: dersom man kunne definere de ekte nordmennene fullt ut ville de nettopp få en identitet på samme måte som kulturminnene, en identitet som plasserer dem som en gruppe innenfor den nye kulturen, som nettopp er en trussel mot det norske i Myrbråtens øyne. Jeg tenker meg at litteraturens potensielle fellesskap kan fungere på en lignende måte, det er nettopp dens mulighet til å spres på tvers av alle grupper som allerede er etablerte identiteter innenfor distribusjonen av det sansbare som er denne demokratiske muligheten. Da blir de ekte nordmennene et fellesskap, men et fellesskap som ikke kan lokaliseres. Slik sett blir dette potensielle fellesskapet, og dermed de ekte nordmennene, en emansipatorisk mulighet for det enkelte subjekt til å ta del i et fellesskap som ikke uttales. Men er dette da bare et innbilt fellesskap? Her bør det legges til at mange av de fellesskapene som vi ser oss selv som en del av hviler på en viss innbilning. Vi kjenner ikke personlig alle de som regnes som norske, eller beboere av samme by som oss eller de som holder med samme fotballaget som vi gjør. Det er heller slik at identifiseringen av disse fellesskapene tillater oss å se oss selv som en del av dem og dermed oppleve en følelse av fellesskap med mennesker vi aldri møter, som Birgit Erikson poengterer i sin artikkel ”Socialiseret til

individualisering, globaliseret til æstetisering.” (Bolt og Lund 2009:83) Slik sett er ikke alle de etablerte fellesskapene i samfunnet, de vi kan identifisere, nødvendigvis så annerledes enn det potensielle fellesskapet litteraturen kan skape, ifølge Rancière, i den forstand at innbilningskraften er delaktig i å føle et fellesskap med mennesker man aldri treffer. Man kan møte folk som holder med den samme fotballklubben, men man har også noe til felles med de som holder med den samme klubben som en selv og som man aldri treffer. Slik sett minner den identitetsløse formen for fellesskap om trekk ved mer tradisjonelle former for fellesskap, mens fotballsupporterne i motsetning til de ekte nordmenne kan stå frem som medlemmer av et fellesskap.

De ekte nordmenne danner en annen måte å tenke identitet på. Og kanskje en måte som kan utfordre den allerede gitte inndelingen av plasser innenfor distribusjonen av det sansbare. En slik måte preger som sagt åndsmenneskene og det som beskrives som de ekte nordmennene hos Lund, og disse identitetene, disse måtene å definere et subjekt på, kan sees på som en måte å skape en plass for de som ikke har noen plass. Det er allikevel noe paradoksalt over den plassen som skapes i og med beskrivelsene av de ekte nordmennene, da det er en plass som ikke virker å være synlig. Eller det er en plass som ikke er synlig dersom man forsøker å få øye på den i lys av den nye kulturens logikk, altså en logikk med en mer tradisjonell oppfatning av identitet enn den som karakteriserer de ekte nordmennene. Som Lund skriver: ”Mens den ekte nordmannen derimot. Ja hvor er han? Det er en hemmelighet, Han gjemmer seg, Det er svært vanskelig å få øye på ham. Han må være årvåken. Han veit at om han blir sett, kan han forsvinne.” (Lund 2006:93) Dette peker på et problem med å skulle kalle de ekte nordmennene et politisk fellesskap i henhold til Rancères forståelse av en slik gruppering. Han skriver: ”There is political agency when there is a construction of a *we* that splits up the community and and the invention of names for that *we*.” (Rockhill og Watts 2009:284) Lunds beskrivelser av de ekte nordmennene og Myrbråtens utlegninger om åndsmenneskene kan sies å delvis strekke seg etter et slikt ideal, i den forstand at det handler om å finne sitt egen navn på et vi, men dette viet har ingen politisk kraft innenfor romanens univers, i den forstand at åndsmenneskene ikke kan sies å bryte opp fellesskapet.

I *Grøftetildragelsesmysteriet* er det vanskelig å avgjøre om det i det hele tatt er noen andre som deler Myrbråtens idéer om seg selv som et åndsmenneske. Han møter noen han kaller åndsmennesker, men de sitter enten bare på en pub og stirrer ut i lufta eller så forstår de ham ikke når han utlegger sine tanker om for eksempel det norske. Myrbråten synes ikke å ha noen annen opplevelse av fellesskap med disse åndsmenneskene enn at han karakteriserer

dem som åndsmennesker. Men dette er ikke nødvendigvis noen innvending mot at det finnes et fellesskap her, for på samme vis som man ikke trenger å ha noe annet til felles med en som holder med samme fotballag som en selv enn at man holder med dette laget, trenger ikke disse åndsmenneskene ha noe annet til felles enn motstand mot den nye kulturen. Og slik oppleves dette fellesskapet på samme måte som et tradisjonelt fellesskap, selv om det defineres på en annen måte. Anders Fjeld skriver i sin anmeldelse av *The emancipated spectator* at en innvending mot Rancières forståelse av politikk er at et slikt syn ikke gjør det mulig å skape nye fellesskap, da denne tenkningen kommer til kort i møte med mange av de materielle forutsetningene i verden. (Fjeld 2010:350) Det er en relevant innvending også her. De ekte nordmennene og åndsmenneskene synes å eksistere som tenkte fellesskap snarere enn materielle. Det er usikkert om de menneskene på puben som Myrbråten karakteriserer som åndsmennesker ser på seg selv som det, og de ekte nordmennene kan som sagt ikke si at de er ekte nordmenn. Som Birgit Erikson skriver, er de fleste fellesskap tenkte. Allikevel kan de fungere samlende. Det er lett å tenke seg at mange nordmenn for eksempel ville samlet seg mot en felles fiende nettopp fordi de forstår seg selv som nordmenn. Et lignende scenario er vanskelig å forestille seg med de ekte nordmennene eller åndsmenneskene. Man kan si at både åndsmenneskene og de ekte nordmennene er nye måter å definere subjekter og fellesskap på, men de peker samtidig på et problem ved å tenke disse nye måtene å definere på som politiske. Dette er fellesskap som påstås at finnes i og med opprettelsen av disse gruppene i bøkene. Dermed er de kanskje ikke et resultat av litteraturens demokratiske potensial. Det som allikevel gjør disse fellesskapene interessante er måten de dannes på. De dannes ikke innenfor grupperinger som naboskap, familie og lignende, men snarere i en felles følelse av negativitet overfor det moderne samfunnet og den nye kulturen. Det virker som om disse fellesskapene er forsøk på å finne en måte å eksistere utenfor samfunnet på, og siden samfunnet også seg viser i og med språket, som Myrbråten for eksempel sier at den nye kulturen gjør, er man nødt til å bruke språket på en annen måte i forsøket på å unnslippe. Noe måten disse fellesskapene defineres på viser. En følge av dette er at disse fellesskapene kanskje bare kan eksistere som skrift. Dersom for eksempel de ekte nordmennene skulle samle seg og danne en gruppering ville selve dannelsen av denne grupperingen innebære deres utslettelse som ekte nordmenn og en transformasjon til globale, ideologiske nordmenn. Man kan både se på de ekte nordmennene og åndsmenneskene som forsøk på å skape nye fellesskap, og dermed som politiske forsøk. Men det problematiske som hefter ved disse fellesskapene peker også på problemer med dissensuelle redistribueringer av det sansbare.

Selv om de kan karakteriseres som nye fellesskap, byr det også på problemer å lese dem inn i det politiske perspektivet til Rancière. Det er interessant i denne sammenhengen at disse fellesskapene bryter med etablerte former å danne fellesskap på.

4.3 Resepsjon i lys av Rancière

Nå har jeg vist flere måter Rancières tenking om politikk kan fungere i møte med Lunds bøker, og jeg vil nå se på en anmeldelse av noen av Lunds bøker for vise at Rancières begreper også kan være produktive i møte med litteraturkritikk. På den måten vil jeg vise at noen av momentene som kan sees på som politiske i bøkene også finnes i kritikken av dem. Rancières perspektiver kan vise at noen av de samme problemstillingene jeg finner i bøkene også er relevante utenfor dem. Jeg vil se på Trond Berg Eriksens tekst ”Hysterisk stemmebruk” fra *Morgenbladet* i 2006, som primært er en anmeldelse av Lunds essaysamling *Om de nye norske byene og andre essays*, men som også omhandler romanen *Inn*.

Et av momentene ved Berg Eriksens anmeldelse som gjør den interessant her, er at han nettopp berører det vi kan si er et fellesskap av lesere: De kritikerne som hyller Lunds bøker. Berg Eriksen kaller dem en menighet, og påpeker at de er få. Jeg blir fristet til å tilføye ”ytterst få”. Å kalle de som hyller Lund for en menighet konnoterer ukritisk tilslutning. Berg Eriksen fungerer i sin tekst som en slags marxistisk ideologikritiker av det slaget Rancière er kritisk til, og avslører på hvilken måte denne menigheten har misforstått Lund, hvorfor de har blitt villedet. Et av poengene til Eriksen er at de som hyller Lund tror det Lund skriver er autentisk, men det er det ikke, ifølge Berg Eriksen. Interessant i denne sammenhengen er det at Berg Eriksen baserer sin avsløring av de som har misforstått Lund på skillet mellom det som er autentisk og det som er inautentisk. Og Eriksen vet selv godt, uten å begrunne hvorfor, hva som er autentisk og hva som ikke er det. Med Rancière kan vi si at et slikt skille ikke kan ha noen ontologi, snarere er det, som vi har sett flere ganger i denne oppgaven, snakk om å konstruere fiksjoner som kjemper om status som virkelighet, ved konsensus. Lunds stemme kommer ikke fra bygda, skriver Berg Eriksen, men fra det innerste i Theatercafeen, dermed er han ikke autentisk. Og derfor tar menigheten feil, de blander sammen to steder og hva som hører til disse stedene. Berg Eriksen plasserer “Om de nye norske byene og andre essays” innenfor det representative regimet: Han fremmer et syn om hvordan det autentiske fra bygda, hva nå enn det måtte være, skal se ut. Berg Eriksens lesning fungerer som kontrast til en

lesning som støtter seg på idéene til Rancière, snarere enn å se hva tekstene gjør, holder Berg Eriksen dem opp mot det han kjenner fra før og avviser dem siden de ikke passer inn i hva han for eksempel mener er et essay, og i ”De nye norske byene og andre essays” er det kun to tekster som: ”gir inntrykk av å være skrevet av en profesjonell forfatter.” (Berg Eriksen 2006) Litteraturen skal se ut som om forfatteren er profesjonell, og som vi for eksempel har sett i avsnittet om nye skriftnormer bruker Lund nettopp ikke begreper på en profesjonell måte, altså på en måte som avgrenser dem til sin tradisjonelle bruk innenfor et fagfelt. Han skriver også i essayet ”Om å skrive romaner og essays”, som finnes i boken Berg Eriksen anmelder, at dersom man ønsker å skape noe nytt når man skriver: ”Da må en ikke være redd for å skrive dårlig eller kaotisk.” (Lund 2006:147) Berg Eriksen kan i denne sammenhengen sees på som en politiinstans, som ønsker å sørge for at det som kan sies om det som sees forblir det samme. Berg Eriksen synes å si at Lund ikke skriver bra slik man skal gjøre det; god litteratur skal se ut som god litteratur, altså ikke bryte med gitte konvensjoner. Berg Eriksen skriver: ”Lund har ikke noe språk.” (Berg Eriksen 2006) Jeg vet ikke helt hva det skal bety at en forfatter ikke har et språk, men det er fristende å tolke det dithen at Lund ikke kan kommunisere, at han ikke er forståelig. Her blir det interessant å tenke på at distribusjonen av det sansbare også dreier seg om hvem som kan uttale seg, hvilke stemmer som høres. Berg Eriksen sier indirekte at Lund ikke er verdt å høre på. Som Rancière påpeker er det nettopp dette som skiller slavene fra borgerne hos Platon, slavene er ikke forståelige, snakker ikke herskernes språk. Men som Rancière understreker, forstår slavene ordene og det forutsetter forståelse. Dermed baserer ulikheten seg på en grunnleggende likhet, at man kan forstå hverandre. Alison Ross skriver at dersom man skal undersøke hva likhet kan bety innenfor litteraturen kan man oversette det med litteraritet (Deranty 2010:133). Litterariteten kan knyttes til idéen om likheten som utgangspunkt i den forstand at hvem som helst i prinsippet kan lese en bok, uavhengig av sin posisjon i distribusjonen av det sansbare. Berg Eriksen forstår Lund, han kan avgjøre at han er inautentisk, dermed finnes den type likhet som Rancière snakker om; en likhet som gnager i vei på ulikheten. Man kan diskutere hvor bokstavelig jeg burde lese Berg Eriksen når han sier at Lund ikke har noe språk, han kan godt mene språk og i forstand stil, altså at Lund ikke har noen særegen stil. Han skriver jo også: ”Han har heller ingen stil å snakke om.” (Berg Eriksen 2006) Allikevel er det interessant i denne sammenhengen å stoppe opp en liten stund ved ordvalget. Å si at noen ikke har et språk innebærer at det ikke er verdt å høre på dem, uansett om man mener stil eller ikke. Det er lett å tolke det dithen at man bør skrive i en viss stil for å være verdt å høre på, og dermed at

Lunds stil ikke er leselig nettopp fordi den bryter med Berg Eriksens oppfatninger om hvordan man bør skrive essays og hvordan man bør skrive romaner.

Melanie Gilligan påpeker i artikkelen “Re-distributing the Re-distribution of the Sensible” at Rancières syn på politikk ikke skiller seg så mye fra kapitalismens logikk, hun skriver: “However, politics as disruption of the sensible order finds a parallel in commerce – particularly in the present – where profits are increasingly made through reordering and subverting existing visual, affective and semiotic codes.” (Gilligan 2006:1) Det bør understrekes at Rancière selv ikke beskriver sin politikkforståelse som en kritikk av kapitalismen. Gilligans beskrivelse av den kommersielle utviklingen i samfunnet er ikke vanskelig å tenke på som en redistribuering av det sansbare. Vi kan trekke en parallell til innføringen av New Public Management på åttitallet, som kan sies å være en redistribuering av det sansbare. Språket knyttet til arbeidet ble mange steder forandret, begreper som prosjektarbeid etc. ble innført på mange arbeidsplasser i Norge, og på denne måten forandres forholdet mellom arbeidet man utfører og språket man bruker om dette arbeidet, som Arne Johan Vetlesen påpeker i artikkelen ”Nyliberalismen – en konsolidering av kapitalismen” (Vetlesen 2011:39), noe som vil kunne forandre den sensoriske opplevelsen av arbeidet. Sammenligner vi opprøret i mai 1968 med innføringen av New Public Management, ser vi at Rancière fokuserer på det dissensuelle ved studentopprøret, en stemme krevde å bli hørt, ble det og redistribuerte dermed det sansbare. Mens New Public Management som også kan sies å være en redistribuering av det sansbare, derimot ikke synes å virke dissensuelt på den måten Rancière fremhever. Kanskje kan man si at New Public Management videreførte en konsensus og dermed ikke kan regnes som politikk i Rancières øyne. Det er en tvilsom påstand, da det var politisk motstand mot den, det er kanskje bedre å si at New Public Management har dannet en konsensus i årene etter at den har blitt innført. I hvert fall i den forstand at den har dannet noen oppfatninger som regnes som sunn fornuft, for eksempel at effektivisering er et ubetinget gode. Dette kan sees i sammenheng med opprettelsen av kulturminner. Kulturminnene kan kanskje møte motstand av lokalbefolkningen, men denne motstanden dreier seg sjeldent om logikken som danner basis for opprettelse av kulturminner. Dermed bryter ikke nødvendigvis kritikken med en konsensuell oppfatning kulturminner som sådan.

Hvis vi da benytter Rancières politikkforståelse som en lesestrategi, er det da hvorvidt en bok viderefører eller bryter med konsensus som avgjør om den er politisk, selv om den kan fungere som redistribueringer av det sansbare? Er det da likheten som utgangspunkt, altså

litterariteten som avgjør om en bok er politisk eller ikke? I så fall blir et vesentlig spørsmål her: Kan man si at Lunds bøker har likheten som utgangspunkt? Likheten som utgangspunkt går blant annet ut på å ta ordet og ikke bli gitt det, kreve sin plass, ikke bli tildelt den. Slik sett kan man kanskje si at Myrbråten krever en plass og at hans monolog har likheten som utgangspunkt. Og med det kan man si at *Grøftetildragelsesmysteriet* kan leses som en politisk roman. Jeg har gitt flere eksempler på at jeg mener at den fungerer dissensuelt, og det er flere aspekter ved Myrbråten som gjør at man kan si at hans stemme har likheten som utgangspunkt. Likevel er det også aspekter ved denne romanen som ikke like lett lar seg lese som politiske, som jeg var inne på i avsnittet om ironi.

Nå var ikke hensikten med å trekke inn Berg Eriksens anmeldelse å gjøre ham til skyteskive, men måten han argumenter på er interessant i forhold til perspektivet jeg leser Lund i lys av. Sammenligner man Berg Eriksens anmeldelse med artikkelen til Elin Brodin, ”En unødvendig verden”, som jeg skrev om i innledningen, ser man at det Brodin mener er kritikk av vedtatte sannheter, er for Berg Eriksen uleselig. Er det en kamp om hvilke stemmer som kan høres? Det interessante her er ikke nødvendigvis hva slags følger de redistribueringene jeg mener finner sted i Lunds bøker får, det er som allerede nevnt vanskelig å måle, men å vise at politiet kan vise seg finner sted på begge sider av permene, både innenfor og utenfor bøkene.

Myrbråtens sier at det samme kulturdepartementet som underkjente hans betenkning ville støttet den om den hadde vært utgitt som skjønnlitteratur. (Lund 2000:40–41) Dette utsagnet peker først og fremst på litteraturens manglende innflytelse. Et slikt syn på skillet mellom skjønnlitteratur og andre tekster er interessant i forhold til Berg Eriksens anmeldelse. Berg Eriksen fremholder at essayene er svake, men oppvurderer Lunds roman *Inn*, og foreslår at ”Om de norske byene og andre essays” kan fungere som tilleggsstoff til romanen. Man kan tolke Berg Eriksens anmeldelse dithen at essays er alvor, mens skjønnlitteratur ikke er det.

Når Lunds essays står for seg selv, synes Berg Eriksen å plasserer dem innenfor det representative regimet. Får han dermed flyttet dem over i det estetiske, ved å lese dem som tillegg til romaner, lar de seg lese. Slik kan man si at de ulike regimene Rancière skriver om er virksomme i Berg Eriksens vurdering av bøker i ulike sjangre. Skillene opprettholdes: Slik snakker man om det der og slik om dette her, essays skal være slik og romaner skrives på en annen måte. Her vil jeg legge til at Rancière ikke nevner essayistikken når han skriver om de ulike fortolkningsregimene, jeg synes allikevel at de ulike regimene er relevante her. Nettopp

fordi de representerer inndelinger som dreier seg om hvordan man skal snakke om hva i ulike sammenhenger, inndelinger jeg mener Lund utfordrer, og det på en produktiv måte.

Som vi ser, kan Rancières perspektiver på det politiske fungere ikke bare som redskaper i møte med bøker, men også i lesninger av resepsjonen av bøkene. Slik kan man bruke disse idéene til både å si noe om det politiske i og utenfor Lunds bøker.

5 Avslutning

I henhold til Rancières forståelse av politikk vil en samfunnskritisk bok ikke kunne kalles politisk om den ikke virker dissensuell. Det samfunnskritiske kan ofte virke bekreftende på det som er gjenstand for kritikken. I et slikt perspektiv vil ofte romaner som karakteriseres som politiske ikke være politiske i det hele tatt, men snarere bidra til den konsensus som en gitt distribusjon av det sansbare hviler på. I *Grøftetildragelsesmysteriet* angripes vedtatte sannheter, slik Brodin skriver at Lund gjør. Myrbråten kritiserer gitte distribusjoner av det sansbare og etablerer en rekke nye inndelinger. Disse inndelingene er dog ikke nødvendigvis varige. De dissensuelle trekkene ved *Grøftetildragelsesmysteriet* gjør flere ganger noe nytt synlig, men det politiske ved romanen innebærer ikke å skissere noen klare løsninger på det den fremstiller som problematisk. Redistribueringer av det sansbare åpenbarer ikke en vei til en utopi. At det sansbare redistribueres hele tiden understrekes av Rancière, noe som viser seg i *Grøftetildragelsesmysteriet* og Myrbråtens vedvarende, prosessuelle kamp mot vedtatte sannheter.

Ragnhild Reinton påpeker i sin anmeldelse av *The emancipated spectator* i *Agora* at Rancières synspunkter både åpner opp og lukker ulike måter å se på forholdet mellom kunst og estetikk, og at han derfor er interessant, men bør suppleres med andre synspunkter. (Reinton 2010:335) En innvending mot Rancière som sikkert er god, men som jeg ikke har tatt hensyn til her, da det sannsynligvis ville blitt en oppgave med mye større plass brukt på teoretiske diskusjoner og dermed ville jeg ikke hatt ikke plass til lesningene som her er gjort. Ssom allerede nevnt, har jeg med denne oppgaven primært ønsket å vise en måte å bruke tenkning og begreper hentet hos Rancière som verktøy i nettopp lesninger. En del av kritikken mot Rancières tenkning om politikk, skriver Anders Fjeld i tidsskriftet *Agora*, går ut på at det en slik tilnærming til politikk ikke evner å endre de materielle strukturene i verden og dens konsekvenser er begrensede i forhold til å skape konkret endring. (Fjeld 2010: 350) Denne innvendingen er vanskelig å ta innover seg i lesninger, men som jeg er inne på, evner ikke Myrbråten å forandre utbredelsen av kulturminnene, og rent fysisk havner han på en institusjon, så innvending Fjeld trekker frem har også noe for seg her. Allikevel forandrer Myrbråten sin opplevelse av verden, han redistribuerer det sansbare. Hans stemme kan sies å ha likheten som utgangspunkt og operer ofte dissensuelt, og slik kan Rancières forståelse av politikk være produktive i møte med litteratur.

Jeg har vist hvordan Rancières tenkning om politikk og de begrepene han har utarbeidet i den sammenheng kan være produktive i en litterær analyse. Rancière har skrevet mye om litteratur, så selv om han primært er filosof og ikke litteraturviter kan man si at han allerede har vist at disse begrepene kan brukes i møte med litteratur. Jeg håper allikevel at denne oppgaven har vist noen ulike måter hans begreper kan fungere mer direkte i lesninger, da han selv som oftest benytter dem til mer generelle betraktninger rundt forholdet mellom litteratur og politikk. Rancière foretar nærlesninger i flere av sine bøker, særlig i *The Flesh of Words*, men lesningene tar ikke utgangspunkt i hans begreper som dissensus og politiet. Lesningene fungerer heller som utgangspunkt for betraktninger rundt det politiske ved litteraturen. Jean-Philippe Deranty skriver i etterordet til *Jacques Rancière. Key concepts* at Rancière benytter seg av en hermeneutisk metode (Deranty 2010:186). En metodikk som også har preget denne oppgaven. Ved å benytte meg av Rancières begreper har jeg vist en måte å gripe det som ofte beskrives som det samfunnskritiske ved *Grøftetildragelsesmysteriet* og andre av Lunds utgivelser. Poenget til Brodin i artikkelen jeg nevnte i innledningen er forstøtt relevant; det er vanskelig å si noe om hva det samfunnskritiske hos Lund består av. Mine lesninger viser en mulighet å gripe an disse problemene. I arbeidet med denne oppgaven har jeg fått en bedre idé om hvordan man kan forholde seg til Lunds kritikk, hans tidvise raseri over moderne kultur, og også hvordan kritikken innreflekterer dens eget forhold til det den kritiserer. Rancières begreper har gitt muligheter til å gå inn i disse problemene på en produktiv måte, men de er ikke endelige løsninger og det er aspekter ved Lunds bøker som også problematiserer Rancières begreper, eller unndrar seg å fanges inn i områder disse begrepene skaper. En begrensning ved Rancières politikkbegreper brukt i en lesning som her, er at de gjør selve lesningen noe forutsigbar, da alle lesningene til slutt måles opp mot det samme. Dette er ikke en svakhet ved Rancières tenkning, men understreker Reintons poeng om at den med fordel kan suppleres.

Litteraturliste

- Bale, Kjersti og Anfinn Bø-Rygg (red). 2008. *Estetisk teori. En antologi*. Oslo
- Bauman, Zygmunt. 2001. *Flytende modernitet*. Oslo
- Berg Eriksen, Trond. 2006 "Hysterisk stemmebruk". *Morgenbladet*, 15.12.2006. Oslo
- Bolt, Mikkel og Jacob Lund (red). 2009. *Fællesskabsfølelser. Kunst, politik, filosofi*. Århus
- Brodin, Elin. 2008. "En unødvendig verden" *Vagant*, nr. 3.
- Childs, Peter. 2000. *Modernism*. New York
- Colebrook, Claire. 2004. *Irony*. New York
- Deranty, Jean-Philippe (red). 2010. *Jacques Rancière. Key Concepts*. England
- Enghdal, Horace. 2004. *Berøringens ABC*. København
- Fjeld, Anders. 2010. "Emansipasjon og naivitet". *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon*, nr. 1–2. Oslo
- Gilligan, Melanie. 2006. "Re-distributing the Re-distribution of the Sensible". Tilgjengelig fra: <<http://www.metamute.org/en/Re-distributing-the-Re-distribution-of-the-Sensible>> [Lest 30.06.2011]
- Haugen, Trond. 2006. "Myrbråtens (u)mulige drøm". *Vinduet*, nr. 4.
- Kittang, Atle. 2009. *Diktekunstens relasjonar*. Oslo
- Kleiva, Arve. 2003. *Det er synd at noen få skal ødelegge for alle de andre*. Oslo
- Lund, Thure Erik. 2003. *Elvestengfolket*. Oslo
- Lund, Thure Erik. 2000. *Grøftetildragelsesmysteriet*. Oslo
- Lund, Thure Erik. 2006. *Om de nye norske byene og andre essays*. Oslo
- Lund, Thure Erik. 2002. *Compromateria*. Oslo
- Lund, Thure Erik. 2005. *Språk og natur*. Oslo
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *Antikrist. Forbannelse over kristendommen*. Oslo
- Rancière, Jacques. 2009. *The emancipated spectator*. London
- Rancière, Jacques. 2007. *The flesh of words*. California
- Rancière, Jacques. 2004. *The politics of aesthetics*. New York
- Rockhill, Gabriel og Philip Watts (red). 2009. *Jacques Rancière History, Politics, Aesthetics*. London
- Rottem, Øystein. 1999. "Får Solstad til å blekne". *Dagbladet*. 12.12.1999. Oslo
- Vassenden, Eirik. 2004. *Den store overflaten: tekster om samtidslitteraturen*. Oslo
- Vetlesen, Arne Johan. 2011. "Nyliberalismen – en konsolidering av kapitalismen". *Agora*.

- Journal for metafysisisk spekulasjon*, nr. 2. Oslo
- Wangenstein, Boye (red). 2005. *Bokmålsordboka*. Oslo
- Wolff, Robert Paul, Barrington Moore, jr. og Herbert Marcuse. 1969. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston.
- Østerud, Øyvind (red). 2007. *Statsvitenskapelig leksikon*. Oslo